الأعمال المختارة

أمين الخولى

دراسات إسلامية

دراسات إسلامية
ينشر هذا الكتاب بمناسبة الندوة التى يعقدها
المجلس الأعلى للثقافة عن أمين الخولى فى إبريل ١٩٩٦
يضم المواد الموسوعية له فى الطبعة العربية
من دائرة المعارف الإسلامية

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة
١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

يضم هذا المجلد دراسات كتبها أمين الخولى تعليقاً على مجموعة من المواد فى دائرة المعارف الإسلامية، يسعدنا أن نقدمها بين دفتى كتاب واحد للمثقفين والطلاب بمناسبة احتفال لجنة الدراسات اللغوية والأدبية بالمجلس الأعلى للثقافة بذكرى أمين الخولى فى ابريل ١٩٩٦ باسم الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية.

إن الطبعة الأوربية الأولى من دائرة المعارف الإسلامية ظهرت باللغات الألمانية والإنجليزية والفرنسية (١٩١٣ - ١٩١٤) فأصبحت فى النصف الأول من القرن العشرين المرجع الأول للدراسات الشرقية فى العالم كله، شغل بها علماء الشرق الإسلامى وأرادوا نقل موادها إلى اللغات الكبرى فى الشرق.

وهنا شرع عدد من علماء مصر فى ترجمتها إلى العربية ترجمة أمينة تنقل الفكرة منسوبة لصاحبها دون أدنى تدخل فى النص. غير أن عدداً من المواد فى الأصل الأوربى لم تكن من ناحية المنهج بالمستوى المنشود، أو صدرت عن تصوّرات مخالفة لروح الحضارة الإسلامية. وهنا وجد محررو الطبعة العربية من واجبهم كتابة مواد جديدة كاملة. وكانت مشاركة أمين الخولى بكتابة هذه المواد التى نقدمها فى هذا المجلد، مع الترجمة العربية للمواد المترجمة عن الأصل الأوربى. آثرنا أن نقدم هذه المجموعة مع تلك من أجل تكامل الرؤية والمقارنة. وهذه المواد تتناول:

١ - البلاغة   ٤ - الشريعة

٢ - التفسير   ٥ - الطلاق

٣ - السيرة

ومن واجبى هنا أن أعبر عن خالص الشكر وعظيم التقدير لأسرة أستاذنا الراحل يمثلها الصديق العزيز الأستاذ الدكتور أسامة أمين الخولى، فقد أسعدتنى الموافقة الكريمة على هذه الطبعة المحدودة إحتفالاً بأستاذنا وتحقيقاً لأمل عزيز لدى الباحثين وجمهور المثقفين.

والله الموفق،

رئيس مجلس الإدارة

أ. د. محمود فهمى حجازى

البَلاغَةُ

«البَلَاغَة» اسم معنى من بَلَغ ، ومعناه لغة الوصول والانتهاء . وعلم البلاغة ثلاثة فروع هى : علم المعانى وعلم البيان وعلم البديع، والأول يبحث فى أنواع الجمل المختلفة واستعمالها ، والثانى يُعَلِّم الانسان صناعة الكلام «الفصيح» من غير إبهام . ومباحثه التشبيه والاستعارة والكناية، والثالث يبحث فى محسنات الكلام ، ويتناول عدداً كثيراً من صور القول كالمبالغة والقلب والاستخدام

والفرع الثالث ، وهو علم البديع ، أقدم هذه العلوم وأكثرها تداولا ، ففى عام ٢٧٤ ﻫ (٨٨٧ — ٨٨٨ م) أصدر الأمير عبد الله بن المعتز مصنفه «كتاب البديع» وضمّنه سبعة عشر نوعاً من العبارات المحسنة مما ورد فى القرآن والشعر القديم وما يُعرف بالبديعيات ثم ألِّفت المنظومات التى تبيّن مختلف الصور القولية إلى قرابة العصر الحديث .

وللسكاكي المتوفى عام ٦٢٣ ﻫ (١٢٢٦ م) أو عام ٦٢٦ ﻫ (١٢٢٩ م) بحث منظم فى علوم البلاغة كلها فى الجزء الثالث من كتابه الشامل «مفتاح العلوم» ، ثم جاء جلال الدين محمد القزوينى ، خطيب دمشق ، المتوفى عام ٧٣٩ﻫ (١٣٣٨ م) فاختصره وشرحه بعنوان «تلخيص المفتاح» ، الذى تدول بالشرح مراراً ، ونظمه السيوطى . وأورد مهرن Mehren مقتطفات كثيرة من هذه المصنفات فى كتابه *Rhetorik der Araber* وقد اعتمدنا فى كتابة هذا المقال على أبحاثه (انظر كذلك Brokelmann : *Gesch, d. arab. lit* ، ج ١ ، ص ٨٠ وما بعدها ، ص ٢٩٤ — ٢٩٦ ، ج ٢ ، ص ٢٢) .

[شاده Chaade]

١ — البلاغة — فى اللغة «شىء بالغ، وأمر بالغ ، أى جيد» ، ومن هنا كانت البلاغة فى معنى جودة الكلام . ولعلهم لم يهتموا بالتفريق بينها وبين الفصاحة أولا ، كما يظهر من استعمال الجاحظ فى البيان والتبيين ؛ وكما يقول أبو هلال العسكرى — الصناعتين : ص ٧ ، الآستانة سنة ١٣٢٠ ﻫ — : «وإذا كان الأمر على هذا فالفصاحة والبلاغة ترجعان إلى معنى واحد ، وإن اختلف أصلاهما ، لأن كل واحد منهما إنما هو الابانة عن المعنى والاظهار له» . على أن اختلاف الأصل اللغوى كان سبب تفريق بينهما ، ظل ينمو مع الزمن حتى استقر الاصطلاح التعليمى الغالب ، على أن الفصاحة توصف بها الكلمة والكلام والمتكلم ، وأنها تكون بدون البلاغة ؛ وأن البلاغة يوصف بها الكلام والمتكلم دون الكلمة المفردة ، ولا تكون بدون الفصاحة

وظلت الكتب المتأخرة تشير إلى إمكان التسوية بين الكلمتين ، وإليها أميل الآن ، تقليلا للأقسام ، فنقول بلاغة الكلمة وبلاغة الكلام ، كما نستطيع أن نقول : بلاغة الألفاظ ، وبلاغة المعاني . أى جودة كل ذلك

. . .

٢ — علم البلاغة : جاء الإسلام العرب بمعجزة قولية هى القرآن ؛ الذى تحداهم أن يأتوا بمثله . فكان إيمان العربى إقراراً بالاعجاز ، وتسليما بأنه إن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً . وبتمادى الزمن ، ودخول غير العرب فى الإسلام احتاج المسلمون إلى أن يتعرفوا إعجاز القرآن ، واضطروا إلى بحث ودراسة لذلك . فصارت معرفة البلاغة أمراً دينياً كلامياً ، يقرر حجة الله فى عقول المتكلمين ، كما يقول عمرو بن عبيد فى القرن الثانى الهجرى — البيان والتبيين ١ : ٩٠ و ٩١ ط التجارية — ومن هنا اشتغل علماء الكلام بأبحاث بلاغية

. . .

٣ — اعتمدت الحياة على القرآن كتاب الإسلام ، فكان مصدر التشريع ، وأساس الأخلاق وما إلى ذلك ، وفى سبيل استخراج هذا من القرآن ، التزم أصحاب الدراسات الدينية ، أن يبحثوا أسلوب القرآن ، وطرق فهمه ومراميه فى القول ، فكانت لعلماء أصول الفقه مثلا أبحاث بلاغية ، تحتل المقدمة اللغوية لعلم الأصول . وهى مقدمة تضخمت مع الوقت حتى صارت مسائلها من أهم ما يبحث الأصوليون . ويشير السكاكى إلى استئثار علم أصول الفقه ، بأبحاث علمى المعانى والبيان فيقول — المفتاح ص ١٧٩ ط الميمنية — « بل تصفح معظم أبواب أصول الفقه من أى علم هى ؟ ومن يتولاها ؟ »

. . .

٤ — حين امتد الفتح الإسلامى وبسطت الدولة جناحيها من حدود الصين إلى شاطئ الاطلنطى استظل بظلها أخلاط من صنوف البشر ، قويت حاجتهم إلى دراسة اللغة العربية لغة الدولة الرسمية ، والتفوق فى أدبها ليظفروا بولاية أعمال الدولة ، فى الكتابة التى كانت فى درجة الوزارة ، والتى هى ناحية عملية لها أثر جد خطير فى الحياة الأدبية العربية وتاريخها . فكانت لبيئة الكتاب دراسات أدبية هامة ، وقيل منذ القدم أن الكتاب دهاقين الكلام — العمدة ٢ : ٨٤ ، ٨٥ ط هندية — وصار عندهم من علم الأدب ما ليس عند غيرهم : حتى قال الجاحظ : « طلبت علم الشعر عند الأصمعى فوجدته لا يحسن إلا غريبه ، فرجعت إلى الأخفش فوجدته لا يتقن إلا أعرابه ، فعطفت على أبى عبيدة فوجدته لا ينقل إلا ما اتصل بالأخبار ، وتعلق بالأيام والأنساب ؛ فلم أظفر بما أردت إلا عند أدباء الكتاب كالحسن ابن وهب ، ومحمد بن عبد الملك الزيات » — العمدة ٢ : ٨٤ — .

وهكذا بدأ بحث البيئة الكتابية فى القرآن نفسه مبكراً ، فتحدثنا الرواية أن رجلا فى زى الكتاب بمجلس الفضل بن الربيع ، سأل أبا عبيدة معمر بن المثنى — ت ٢٠٦ هـ — عن قوله تعالى « طلعها كأنه رءوس الشياطين » ، فقال : إنما يقع الوعد والايعاد بما قد عرف مثله ، وهذا لم يعرف !! » ؛ فاعتقد أبو عبيدة أن يضع كتاباً فى القرآن فى مثل هذا وأشباهه ، وألف كتابه

مجاز القران — ابن خلكان — وفيات الأعيان ٢ : ١٣٨ ، ١٣٩ ط بولاق : —

وقد كان للكتاب بمؤلفاتهم أثر واضح في حياة البلاغة ؛ فمن ابن المقفع بأدبيه ، إلى قدامة ابن جعفر بنقديه ، وابن شيث القرشي ، صاحب كتاب معالم الكتابة ومغانم الإصابة ، والشهاب الحلبي الكاتب صاحب حسن التوسل إلى صناعة الترسل ، وابن الأثير بمثله السائر ، والقلقشندي بصبح الأعشى في صناعة الانشا . هؤلاء وغيرهم قد خدموا دراسة البلاغة العربية خدمات جليلة

...

٥ — في هذه العظمة السياسية ، وبسطة المال والنعيم . ترقى الفنون جميعاً ، وقد كان للفن القولى نصيبه من النهوض واتجه شعراء المولدين إلى الاختراع والابداع — ابن رشيق : العمدة ١ : ١٧٥ وما بعدها — وكان ذلك بأن نظر الشعراء ونقاد المتأدبين منهم ، إلى محاسن الكلام وأوجه جماله ، يلتمسونها في النثر والشعر ، ليستكثروا منها في أشعارهم وسموها (البديع) ؛ فاحتاج مثل هذا إلى درس بلاغي ، استخرجوا به هذه المحاسن ، وحاولوا ضبطها ، ووضعوا لها الألقاب ، وفيه وضع ابن المعتز الشاعر الأمير كتابه (البديع) سنة ٢٧٤هـ ، فقسم هذه الأوجه قسمين البديع ، والمحاسن ، وخص باسم البديع خمسة أبواب هي : الاستعارة ، والتجنيس ، والمطابقة ، ورد اعجاز الكلام على ما تقدمها ؛ والمذهب الكلامي ، وقد نسب تسميته هذا القسم إلى الجاحظ . وذكر — ص ٥٨ — أنه اقتصر بالبديع على هذه الخمسة اختياراً ، وان لم يبين وجه ذلك ، وعرض بعد ذلك لمحاسن الكلام والشعر فقال إنها كثيرة وذكر منها اثنى عشر نوعا ، وما ذكره من البديع والمحاسن خليط عد بعضه أخيراً من علم المعانى ، كالالتفات والاعتراض وتجاهل العارف ؛ وبعضه من علم البيان كالاستعارة ، وحسن التشبيه ، والتعريض والكناية ، وبعضها من البديع الاصطلاحى ؛ وتتابعت تلك الدراسة البلاغية التى بدأها الشعراء والنقاد حتى نمت نموا عظيما نراه فى تاريخ البديع . وظلت تشمل مختلف الأبحاث البلاغية ، التى توزعها التقسيم الأخير لعلومها .

...

٦ — وإلى جانب هذا كان من العاملين فى الميدان الأدبى ، أولئك الرواة الذين وصلوا ماضى العرب بحاضرهم ، وحفظوا تراث اللغة والأدب الباقى بعد ما اختلط العرب بغيرهم ، ففسدت لغتهم ، وخسروا شخصيتهم :

نقل هؤلاء الرواة عن البادية ، التى أرزت إليها الفصحى ، ما استطاعوا العثور به من متن اللغة وأحاديث الأدب، واشتغلوا بتدوين ذلك ومدارسته، فكان لهؤلاء النفر من أصحاب اللغة حظ من التحدث فى استعمال الألفاظ العربية ، وخصائص الأسلوب العربى ، وما إلى ذلك من دراسة بلاغية أيضا ، يشير اليها الجاحظ فى البيان والتبيين — ٣ : ٢٤٢ ، فيقول بعد ماروى بيت الأشهب ابن رميلة

هم ساعد الدهر الذى يتقى به
وما خير كف لا تنوء بساعد

قوله : هم ساعد الدهر ، إنما هو مثل . وهذا الذى تسميه الرواة البديع[1] ، . وكما يشير

(١) هذا ما يقوله الجاحظ ، لكن ابن المعتز بعده بنحو ربع قرن من الزمان يقول — البديع ص ٥٨ : «وأما العلماء باللغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الاسم « أى البديع » ولا يدرون ما هو» . ولعل الشواهد تؤيد قول الجاحظ ، كما نرى فى إشارة عبد القاهر إلى عمل ابن دريد

عبد القاهر الجرجانى فى دلائل الإعجاز ٣٢٨ ط الترقى — » إلى ما نجده فى كتب اللغة من ادخال ماليس طريق نقله التشبيه فى الاستعارة كما صنع أبو بكر بن دريد فى الجمهرة . فانه ابتدأ بابا فقال (باب الاستعارات) الخ ، وكالذى نجده متفرقا فى كتب الأمالى من هذا التناول البلاغى لأصحاب اللغة ودارسيها .

فأنت ترى فى وادى الأدب العربى نهيرات تنبع من بيئات مختلفة ، من البيئة الدينية : كلامية وأصولية . ومن البيئة الأدبية : بيئة الكتاب . وبيئة الشعراء ، وبيئة الرواة وأهل اللغة . وتلتقى تلك النهيرات جميعاً فى نقطة واحدة . هى معرفة طرق إدراك جيد الكلام ، وكيف يكون التفريق بين كلام جيد ، وآخر ردىء . أو الاقتدار على صنع كلام جيد ، قصيدة منظومة أو نثراً مرسلا ، وتلك هى الدراسة البلاغية التى يتبين مؤرخها الدقيق تلك العناصر المختلفة فى نشأتها وتدرجها وبتميزها واضحة فى أبوابها ومسائلها

. . .

٧ — بمضى الزمن تميزت الدراسات واستقرت واتخذت كل مجموعة من قواعدها اسماً خاصا . ورتبت العلوم بمجموعات ، فكانت علوم العربية أو العلوم الأدبية أولا تعد ثمانية — ابن الانبارى طبقات الأدباء ص ١١٧ ط مصر سنة ١٢٩٤ هـ — هى : النحو ، واللغة ، والتصريف ، والعروض . والقوافى . واخبار العرب . وأنسابهم . وثامن هذه العلوم (علم صنعة الشعر) وهو اسم مجموعة الدراسات السابقة التى تعلم معرفة الجيد من القول وصناعته . كذلك سميت الفنون البلاغية قديما صنعة الشعر ، كما سميت أحيانا نقد الشعر أو نقد الكلام . ويعد القدماء مما ألف فيها كتاب الصناعتين لأبى هلال . ونقد الشعر لقدامة بن جعفر . — الانبابى : على رسالة الصبان فى البيان ص ٣ ط بولاق — . وقبل ذلك عد أبو هلال نفسه ، كتاب البيان والتبيين للجاحظ ، أكبر وأشهر الكتب المصنفة فى علم البلاغة .

ومن هنا نقدر كيف التقى النقد بالبلاغة واتحدا عندهم ، فلم يفردوا النقد ببحث خاص . ولا سموا له علما .

. . .

٨ — مضت هذه الدراسة البلاغية . تتقلب بها المناهج ، وتؤثر فيها البيئات . وتتأثر بالثقافة الإسلامية العامة ، من أصيلة ودخيلة ، وقد رأينا من قبل ، كيف اختلفت مناشئها ، والتقت فيها موارد متعددة .

ومؤرخ البلاغة يجد من مذاهب هذه الدراسة ومدارسها ما يحسن تتبعه . وقد أدرك القدماء أنفسهم وجود بلاغتين ، سموا أولاهما « البلاغة على طريقة العجم وأهل الفلسفة » . وسموا الثانية « البلاغة على طريقة العرب والبلغاء » — السيوطى . حسن المحاضرة ١ : ١٥٧ ط مصر سنة ١٣٢١ هـ —

ونجد الأولى تشيع غالبا فى المناطق الشرقية من الدولة الإسلامية حيث يقطن خليط من الفرس والترك والتتر ومن إليهم . ومن فحول هذه الطريقة جار الله الزمخشرى ، وأبو يعقوب يوسف السكاكى ، وسعد الدين التفتازانى وغيرهم .

وتسود الثانية غالبا فى المناطق الوسطى من الدولة الإسلامية ، حيث مهد العربية الأول . وما داناه من الأقاليم كالعراق والشام ومصر مثلا . ومن رجال هذه الطريقة أمثال ابن سنان

الخفاجى صاحب كتاب سر الفصاحة . وابن الأثير والسبكى المصرى وغيرهم

ولكل مدرسة كتبها ورجالها ما يتسع لمؤرخ البلاغة مجال تتبعه وفحصه وبلاغة العجم وأهل الفلسفة هى التى اشتهرت ، ولا يزال طابعها هو الظاهر ، والمتبادر اليوم حينما تطلق كلمة البلاغة

...

٩ — ازداد تنسيق علوم الأدب أو علوم العربية . فوصلت إلى اثنى عشر علما ، لوحظت فى ترتيبها اعتبارات خاصة . فقسمت مثلا إلى أصول وفروع . ثم قسمت الأصول قسمين : ما يبحث فى المفردات . وما يبحث فى المركبات. وقسّم ما يبحث فى المركبات قسمين : ما يبحث فى الموزون منها فقط ، وما يبحث فى المركبات مطلقا موزونة ومنثورة . وتحت هذا نجد العلوم التى استقر الأمر أخيراً على اعتبارها علوم البلاغة ووقفت عندها جهود بلاغة الأعجام المتفلسفة وهى: علم المعانى ، وعلم البيان . ويتبعهما البديع.

هنا يلتزم التفريق بين الفصاحة والبلاغة على ما أشرت اليه أولا. ويشتهر تعريف البلاغة بأنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته . ويبينون وجه انحصار دراسة البلاغة فى هذه العلوم على طريقتهم المنطقية بأن : البلاغة فى الكلام مرجعها إلى أمرين : الاحتراز عن الخطأ فى تأدية المعنى المراد ، وتمييز الكلام الفصيح من غيره . والثانى منهما وهو تمييز للفصيح ، منه ما يبين فى علم متن اللغة أو علم الصرف ، أو النحو ، ومنه ما يدرك بالحس . ثم منه ما ليس كذلك ، وهو التعقيد المعنوى ؛ لا يعرف بشىء من العلوم ولا يعرف بالحس . فيبقى شيئان يحتاجان إلى علم يتولى البحث عنهما ، وهما : الاحتراز عن الخطأ فى تأدية المعنى المراد والاحتراز عن التعقيد المعنوى ، فاتخذوا علمين جديدين هما: علم المعانى الذى يحترز به عن الخطأ فى تأدية المعنى المراد ؛ أى يعرف به مطابقة الكلام لمقتضى الحال ؛ ثم علم البيان الذى يحترز به عن التعقيد المعنوى . أى يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة فى وضوح الدلالة عليه . واحتاجوا لمعرفة توابع البلاغة إلى علم آخر ، فجعلوا لذلك علم البديع الذى يعرف به وجوه التحسين فى الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ورعاية وضوح الدلالة .

وبالطريقة المنطقية نفسها حصروا أبحاث هذه العلوم ، فقالوا فى المعانى : إنه ينحصر فى ثمانية أبواب : لأن الكلام إما خبر أو إنشاء — والخبر لا بد له من مسند إليه ومسند واسناد . فعقدوا لذلك باب أحوال الاسناد الخبرى ، وباب أحوال المسند إليه وباب أحوال المسند : ثم المسند قد يكون له متعلقات إذا كان فعلا أو ما فى معناه ، فعقدوا باب متعلقات الفعل وكل من الاسناد والتعلق أما بقصر أو بغير قصر فعقدوا باب القصر . ثم خصوا الانشاء بباب مستقل. والجملة مع الأخرى إما معطوفة أولا وهذا باب الفصل والوصل . والكلام البليغ إما زائد على أصل المراد لفائدة أو غير زائد . وهذا باب الايجاز والاطناب والمساواة

وكذلك شرحوا وجه انحصار علم البيان فى التشبيه والمجاز والاستعارة والكناية ، وانحصار البديع فى قسمى التحسين المعنوى ، والتحسين اللفظى.

وفكرتهم فى هذا الحصر صورة لما ساد دراسة تلك البلاغة من نزعات فلسفية ، وكلامية ومنطقية ، أقحمت فيها كثيراً من أبحاث لا علاقة لها بالغرض الأدبى من البلاغة ؛ وضيقت دائرتها الفنية ، وأفاضت عليها جموداً وجفافا أعجزها

عن أن تترك أثراً أدبياً فى ذوق دارسها ؛ وقصر غايتها على مسألة دينية بعينها هى مسألة الإعجاز حتى صار من تعاريف البلاغة : أنها علم يمكن معه الوقوف على معرفة أحوال الإعجاز — يحيى العلوى . الطراز ١ : ١٣ ط مصر —

واتبعت فى دراستها الطريقة التقليدية ، فاتخذ لها المتن الموجز المركز ، يفسره الشرح ؛ وتعلق عليه الحاشية ، ويتتبعها التقرير، فى مناقشات لفظية مردها إلى علوم مختلفة ، تبعد عن الأدب والذوق وما إلى ذلك كلما زاد عمقها وغوصها فى تقدير متناوليها

...

١٠ — البلاغة اليوم — : فى الشرق — ولا سيما مصر — حركات تجديدية بلا مراء . ومن هذه الحركات الموفق الرشيد ، ومنها طائش غير مسدد . ودون أن نمس تفصيل ذلك فى الحياة الأدبية بخاصة وما يتناولها من تجديد ؛ ومع اجتناب ما يضيع الجهد ويثير الخلاف حول هذه المحاولات ؛ نقول : —

إن التجديد الأدبى يرمى إلى غرضين : قريب ، وبعيد

فالغرض القريب : هو تسهيل دراسة المواد الأدبية ؛ وتوفير ما يبذل فيها من جهد ووقت ؛ مع تحقيق المطلوب من دراستها تحقيقاً عملياً : بحيث يمكن كل دارس لها أن يظفر فى وقت مناسب وبجهد محتمل بما يستطيع معه استعمال اللغة فى حياته ، ذلك الاستعمال الذى تطلب من أجله اللغات .

وهذا الغرض يحققه المنهج الصالح . والكتاب المنظم . والمعلم الكفء ؛ وان استلزم تغييراً فى ترتيب مسائل هذه العلوم ، أو طريق تناولها وعرضها ، فذلك أمر قريب المنال حين تصدق النية فى طلبه

وأما الغرض البعيد من التجديد فى علوم الأدب أو علوم العربية ، فهو أن تكون هذه الدراسات الأدبية مادة من مواد النهوض الاجتماعى تتصل بمشاعر الأمة ، وترضى كرامتها الشخصية وتساير حاجتها الفنية المتجددة . فتكون اللغة فى مصر مثلا لغة الحياة فى ألوانها المختلفة ، وأداة التفاهم المرضية فى البيت والمعمل . والجامعة والمسرح ، والسوق ، والنادى وما إلى ذلك . فلا يعيش الناس بلغة ، ويتعلمون لغة أخرى . ولا يفكر الناس بلغة ويدونون أفكارهم بغيرها ؛ ولا يتعاملون بلغة ، ويشعرون وينثرون ويمثلون ويخطبون بغيرها ؛ ولا تكون اللغة سببا فى فرض نظام من الطبقات على الأمة بحيث يتسع البعد بين خاصة الأمة وعامتهم فى اللغة المتفاهم بها .

ولا يتحقق هذا الغرض إلا بتغيير قد يمس — أو لا بد أن يمس — الأصول والأسس البعيدة ؛ ويدخر له العزم والجهد حتى تصير اللغة ناحية من كيان الأمة) وجانبا من وجودها العملى ، ولا تفترق اللغة فى حال عنها فى أخرى إلا بقدر ما تتطلب الأناقة الفنية والعمل الادبى

وهذا المطلب شاق غير يسير فى جوانب مختلفة من العلوم العربية ؛ إلا أنه أقل مشقة فى البلاغة ، ودرسها ؛ لمرونة فى فطرتها ؛ وقابلية فى منهجها الذى يعتمد على الذوق والوجدان ؛ ويصل أبحاثها بالفن والجمال مهما أخفت ذلك اتجاهات خاطئة ، وأعمال مؤقتة . ثم إلى هذا كله أمر آخر ، يضيق الخلف ، ويوفر المشادة بين الواقفين والسائرين ؛ هو أن الأقدمين أنفسهم قد صرحوا أن البلاغة من العلوم التى لم تنضج دراستها

وإذا كان الأمر كذلك فأنى أرى أن نعمد رأساً إلى تحقيق الغرض البعيد فى تجديد البلاغة العربية تجديداً يمس الأصول والأسس فيغيرها، ويبنى فيها ويثبت؛ ونخالف مقررات كبرى — وبخاصة فى البلاغة المتفلسفة — ونضيف إضافات جديدة، حتى نصل البلاغة بالحياة، ونمكنها من التأثير الصالح فيها، وإذا تم ذلك كان تسهيل الدرس أمراً هيناً يسير التحقيق؛ فلنا إذ ذاك أن نؤلف من الكتب ما نشاء، ونعرض الموضوعات، ونتناول المسائل كما نشاء، بعد ما استطعنا التحكم فى الأصول الكبرى.

على أنى حينما أحاول ذلك، أنتفع أولا بكل ما يستطاع الانتفاع به من القديم، وأتجنب الاندفاع المضيع للجهد والوقت، والمفرق للقوى فى غير ضرورة؛ وأوثر اتباعا لهذه الخطة أن أقدم بيان ما يستجيب له التراث القديم من هذا التغيير:

١ — فمن حيث وصل البلاغة بالحياة الأدبية، وجعلها دراسة ذات جدوى عملية، يكفى أن نأخذ برأى القدماء حينما كان أبو هلال العسكرى يقول: إن صاحب العربية يستطيع بعلم البلاغة أن يفرق بين كلام جيد وآخر ردىء، ولفظ حسن وآخر قبيح؛ كما يستطيع أن يصنع قصيدة وينشىء رسالة. وبهذا تحكم حاجة الحياة الأدبية؛ وينتفع بكل ما يجد فى تلك الحياة من نافع؛ وتخدم الفنون القولية الرائجة.

٢ — ومن حيث إخضاع البلاغة للمنهج الأدبى الفنى فى الدراسة، يكفى أن نحيى رسوم المدرسة الأدبية الأولى وآثارها وكتبها. وبهذا نحتكم الى كل ما فى دراسة الفنون من أساليب مجربة ومناهج مستحدثة؛ ونهمل بتاتا تلك الدراسة الفلسفية المستعجمة.

وفيما نبتغى من تغيير وراء ذلك ننتفع بما قرروا من عدم نضج البلاغة؛ لنقرر ما يلى:

٣ — قد وضع القدماء هذه البلاغة فى قسم المركبات من العلوم الأدبية؛ وقصروها على دراسة الجملة وأجزائها فحسب؛ لا ترى من أبحاثها شيئاً يزيد على ذلك؛ وقدموا مقدمة عامة للفصاحة والبلاغة ذكروا فيها شيئا عن فصاحة الكلمة المفردة.. والعمل الأدبى ليس فى الجملة وجزئها لا غير، فتلك لا تعطى إلا معنى أدبياً جزئياً ووراء ذلك الفقرة المنثورة، والقطعة المنظومة تأتلف من جمل عدة ومعانى جزئية مختلفة، ثم وراء ذلك كله العمل الأدبى الكامل، قصيدة أو مقالة أو رسالة أو خطبة، يحتاج ذلك كله إلى النظر البلاغى؛ ثم اللفظة المفردة لا يكفى فى درسها البلاغى هذا القدر اليسير الذى ألموا به.

وعلى هذا نبدأ البحث البلاغى المستوفى من اللفظة المفردة؛ ولا نحده بالجملة، بل نمده إلى الفقرة، والعمل الفنى الكامل؛ فنبحث فيها الأسلوب واختلافه، وأوجه تفاوته ومزايا أنواعه المختلفة؛ وننظر النظرة الشاملة الجامعة فى الأثر الأدبى كله.

٤ — قصر القدماء البحث البلاغى على الألفاظ من حيث أداؤها للمعانى الجزئية بالجملة الواحدة أو الجمل المتصلة فى معنى واحد؛ ولم يجاوزوا ذلك؛ فعلم المعانى: تعرف به أحوال اللفظ العربى من حيث مطابقته لمقتضى الحال؛ وعلم البيان يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة؛ والمعنى هو تشبيه أو مجاز أو استعارة أو كناية لا غير. أما المعانى الأدبية، والأغراض الفنية التى هى روح الفن القولى ومظهر عظمة الأديب، وأثر ثقافته وشخصيته؛ فلم ينظروا فيها.

ولا بد أن نفرد المعانى بالبحث المستقل بعد بحث الألفاظ ، مفردة وجملا وفقراً .. فنعلم الدارس كيف يوجد هذه المعانى ، وكيف يصححها وكيف يرتبها ، ويعرضها ؛ وما إلى ذلك

٥ — وإذا اتسع البحث البلاغى فشمل مع الألفاظ المعانى جزئية وكلية ، وشمل مع الجملة اللفظة المفردة ، ثم جاوزهما إلى الفقر والقطع الأدبية والأساليب ، فقد صار التقسيم القديم للبلاغة إلى المعانى والبيان والبديع لا أساس له ولا غناء فيه ؛ ولزم أن يوضع التقسيم على أساس غير الأول : كأن نقتصر على كلمة « البلاغة » وصفا لجمال الكلمة والكلام ، ونوفر كلمة الفصاحة ؛ ونقسم الدرس إلى بلاغة الألفاظ وبلاغة المعانى ؛ وفى بلاغة الألفاظ نبحث عنها من حيث أن تلك الالفاظ أصوات ذات جرس . ثم من حيث هى دوال على المعانى مفهمة لها ؛ ونبحث ذلك فى المفرد ؛ والجملة والفقرة ؛ والقطعة ؛ ونقسم المعانى بما يناسبها حتى ننتهى بها إلى دراسة فنون القول الأدبى المنظوم والمنثور فناً فناً ، وما به قوام كل فن وحسنه ؛ متخطين الفنون القديمة من المقامة والرسالة والخطبة إلى الفنون الحديثة من المقالة والقصة على اختلاف أنواعها ؛

وحين نستبعد ما حشدته طريقة العجم وأهل الفلسفة فى البلاغة من مقدمات منطقية ، واستطرادات فلسفية مختلفة ؛ نضم إلى البلاغة مقدمات جديدة لابد منها لدراسة فنية تقوم على الاحساس بالجمال ، والتعبير عنه ؛ دراسة تتصل بالحياة وتحدث عن خلجات النفوس وأسرار القلوب ؛ وتسعد آمال الجماعة وأمانيها ، وتغنى نصرها ، وتغذى طموحها كما هو شأن الفن الصحيح فى الحياة الجادة : وبذلك :

٦ — نضم إلى البلاغة مقدمة فنية ؛ نعرف الدارس فيها بمعنى الفن ، وطبيعته ، ونشأته . وغايته . وأقسامه ؛ متحرين فى ذلك بيان الفن القولى بخاصة ؛ ثم .

٧ — نضم إلى تلك البلاغة مقدمة نفسية . لا بد منها ما دام شأن الفن الأدبى ما أسلفنا ؛ وما دمنا نريد وصل البلاغة بالحياة . فنعرف الدارس بالقوى الانسانية ذات الأثر فى حياته الأدبية كالوجدان والذوق ؛ والخيال ؛ ونزيد فهمه للاعتبارات التى أجملها القدماء تحت كلمة « مقتضى الحال » وذكروا منها فى أسباب الحذف والذكر والتقديم والتأخير اعتبارات نفسية محضة

كما تلم المقدمة النفسية بدراسة أمهات العواطف الإنسانية التى هى مادة المعانى الادبية ؛ ومثار الفنون القولية نثرا وشعرا ؛ وهى فى الجملة دنيا الأدب والفنون كلها .

تلك معالم التجديد البلاغى فى اجمال : وبعض الأهداف التى أجاهد من أجلها فى كتيبة كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول ؛ وإن فسح الله فى الأجل كل كتاب « فن القول » ؛ مثلا مبتدأ للدراسة البلاغية على تلك الأصول ؛ ثم تعاونت فى إكمالها وإقرارها الجهود المتصلة فى نهضة مصر والشرق .

المصادر — فوق ما فى صلب المادة — الخولى
١) البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ؛ بحث فى صحيفة الجامعة المصرية سنة ١٩٣١ .
٢) البلاغة وعلم النفس بحث فى مجلة كلية الآداب سنة ١٩٣٩
٣) نظر فى تاريخ البلاغة بحث فى مجلة كلية الآداب سنة ١٩٣٤ .
٤) من تاريخ البلاغة ، محاضرات فى كلية الآداب .

أمين الخولى

التفسير

« التفسير » والجمع تفاسير والفعل فسّر :
يطلق على الشروح التى تكتب على المؤلفات العلمية والفلسفية ، وهو يرادف الشرح . ويطلق على الشروح اليونانية والعربية على مؤلفات أرسطو .
ونذكر فيما يلى أمثلة على ذلك مستقاة من كتاب ابن القفطى المسمى «إخبار العلماء بأخبار الحكماء أو تاريخ الفلاسفة » : تفسير بَنّس الرومى لكتاب المجسطى وتفسيره للمقالة العاشرة من كتاب إقليدس ، وتفسير أبى الوفاء البوزجانى المنجم المشهور لكتابى ديوفنطس Diophantes والخوارزمى فى الجبر . وكتب محمد ابن زكريا الرازى الطبيب المشهور تفسيراً لكتاب فلوطرخس Plutarch فى تفسير كتاب طيماوس لإفلاطون ، ويعرف كتابه باسم « تفسير التفسير » .
وبرز حنين بن إسحاق ، الطبيب النصرانى ، فى الترجمة والتفاسير . وشرحت معظم التواليف المشهورة فى العلوم اليونانية وكذلك بعض الكتب التى صنفت فى العلوم العربية ، وقد ترجمت هذه الشروح أو كتبت باللغة العربية .

وفى الإسلام تدل كلمة تفسير على تفسير القرآن بصفة خاصة وعلى علم التفسير نفسه الذى يعرف باسم « علم القرآن والتفسير » وهو فرع خاص هام ، من علم الحديث يعلم فى المدارس والجامعات ؛ وهناك تفاسير عامة للقرآن لم تكتب على النسق المألوف ، على أن غالبها متصل السياق يشرح النص على نظام واحد فقرة فقرة بل كلمة كلمة أحياناً . وهى كثيرة أشهرها تفسير الطبرى والزمخشرى والبيضاوى ؛

والطبرى هو المؤرخ العظيم المتوفى عام ٣١٠ هـ ، ويشمل تفسيره المطول كثيراً من الأحاديث المسندة الصحيحة ؛

أما الزمخشرى المتوفى عام ٥٣٨ هـ فقد كان فطنا حاد الذكاء صاحب خلق مرهف الحس وفقيها فى اللغة ؛

ولتفسيره « الكشاف » مكانة كبرى ، وقد شرحه بعض أفاضل الفقهاء مثل التفتازانى المتوفى عام ٧٩٢ هـ ، والسيد الشريف الجرجانى المتوفى عام ٨١٦ هـ ؛ وتفسير البيضاوى أشهر التفاسير ، وهو الذى يقرأ فى المدارس ، ويحدد مذاهب أهل التقى من المسلمين فى تفسير القرآن . وقد عاق الكثيرون على هذا التفسير . ونذكر من التفاسير الأخرى : تفسير فخر الدين الرازى المتوفى عام ٦٠٦ هـ ويعرف باسم التفسير الكبير ، وتفسير إسماعيل حقى البروسوى المتوفى عام ١١٢٧ ، وله مقام كبير عند الترك : وأكثر هؤلاء العلماء من فارس ؛

وعلم التفسير قديم قد يرجع تاريخه إلى صدر الإسلام ، ويروى أن ابن عباس المتوفى عام ٦٨ بعد الهجرة كان حجة فى التفسير ، وقد نسبوا إليه تفسيراً (مخطوط بالمكتبة الجديدة بإستانبول) ، وتساءل النقاد المحدثون (كولدتسيهر ولامنس وغيرهما) عن قيمة الأحاديث الواردة فى هذه الكتب الجامعة ، ولم يصلوا بعد إلى رأى يعززها كثيراً . والظاهر أن كثيرا من هذه الأحاديث موضوع إما لتقرير مسألة شرعية وإما لأغراض كلامية وإما لمجرد التوضيح ، بل قد يكون لمحض اللهو والتسلية . ويذهب النقاد المحدثون إلى أنه لا أمل فى العثور فى هذه التفاسير على أخبار صحيحة عن أسباب نزول القرآن وإذاعته فى الناس .

فالتفاسير إذن شأنها فى الإحاطة بدقائق الشريعة والدين وفى القصص وفقه اللغة .

وفى أيامنا هذه حاول عالم مصرى هو الشيخ طنطاوى [جوهرى] أن يجدد دراسة التفسير ، وقد نشر تفسيراً فيه كثير من الآراء المأخوذة عن الفلسفة والعلم الحديث .

المصادر :

(١) انظر فهرس الكتب والمخطوطات العربية تحت كلمة تفسير (٢) Goldziher : *Mohammedanische Studien* ، هال سنة ١٨٩٠ ، جـ ٢ ، ص ٢٠٦ (٣) الكاتب نفسه : *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* ، ليدن سنة ١٩٢٠ ، الفهرس (٤) Carra de Vaux: *Les Penseurs de l'Islam* جـ ٣ ، باريس سنة ١٩٢٣ ، فصل ١١ ،

[كارا ده فو Carra de Vaux]

تعليق على مادة « التفسير »

ا — تلتقى مادتا — ف س ر ، س ف ر — فى معنى الكشف ، ثم نرى السفر الكشف المادى والظاهر ، والفسر الكشف المعنوى والباطن ، والتفعيل منه — التفسير — كشف المعنى وإبانته .

ويقدر الأقدمون أن مثل هذه المعارف ، فى اللغة والتفسير والحديث ، ليست علوماً بالمعنى المعروف فى العلوم العقلية ، فيرى بعضهم ألا يتكلف للتفسير حداً ولا بيان موضوع ومسائل ، لأنه ليس قواعد وملكات ناشئة عن مزاولة القواعد ، كغيره من العلوم التى استطاعت أن تشبه العلوم العقلية ، فيكتفى فى إيضاح التفسير بأنه : بيان كلام الله : أو أنه المبين لألفاظ القرآن ومفهوماتها ... (١)

ومنهم من يتكلف له التعريف فيذكر فى ذلك ما يشمل غير التفسير من العلوم ، كعلم القراءات ، كما يشمل أقداراً من علوم أخرى يحتاج إليها فى فهم القرآن ، كاللغة ، والصرف ، والنحو ، والبيان ... والمسلك الأول أسلم ، وأبعد عن الإطالة بما ليس وراءه كبير جدوى .

والتفسير أحد العلوم — أو الدراسات — الشرعية التى حاول الأولون ضبطها باعتبار ما كعادتهم ، فقالوا : إنها إما مدونة لبيان لفظ القرآن ، وهو علم القراءة . وإما مدونة لبيان السنة النبوية لفظاً وإسناداً ، وهو الحديث ، وعلم أصوله . وإما مدونة لإظهار ما قصد بالقرآن وهو التفسير ... إلى آخر ما يسوقونه من بيان هذا الاعتبار الضابط لأنواع العلوم الشرعية (٢) .

ويعرضون فى هذا المقام لذكر التأويل ، وأنه هو والتفسير بمعنى واحد ، أو أن التفسير أعم من التأويل ، أو غير ذلك مما لا نطيل القول فيه ... وأحسب أن منشأ هذا كله هو استعمال القرآن لكلمة التأويل ، ثم ذهاب الأصوليين إلى اصطلاح خاص فيها ، مع شيوع الكلمة على ألسنة المتكلمين من أصحاب المقالات والمذاهب .. ولعل من خير ما يحرر به معنى كلمة « تأويل » ما ذكره الراغب الإصفهانى مروياً عن ابن عباس ، فى رسالته « مقدمة التفسير » التى طبعت ملحقة بكتاب تنزيه القرآن عن المطاعن (٢) ، ثم تولى ابن تيمية تفصيل هذا الموجز وإيضاحه فى رسالته « الإكليل فى المتشابه والتأويل » (٣) وإن كنت لم أره يشير إلى ما ساقه الراغب الإصفهانى من معانى التأويل ، مع أنه أصل فكرته ولبها .

ب — نشأته :

يرى ابن خلدون أول كلامه عن التفسير فى المقدمة ، « أن القرآن أنزل بلغة العرب ، وعلى أساليب بلاغتهم ، فكانوا كلهم يفهمونه ، ويعلمون معانيه فى مفرداته وتراكيبه » . والقول بأنهم كلهم يفهمونه فيه تعميم واسع ، لم يطمئن إليه الأقدمون

(١) المبادىء النصرية طبعة الخيرية سنة ١٣٢٠ هـ ص ٢٥ ، ٢٦ .

(١) الدر النضيد من مجموعة الحفيد لشيخ الاسلام احمد بن يحيى بن الحفيد الهروى طبعة التقدم سنة ١٣٢٢ هـ ، ص ٢ .

(٢) رسالة الراغب ، المطبعة الازهرية سنة ١٣٢٩ ، ص ٤٢ .

(٣) هذه الرسالة مطبوعة ضمن الجزء الثاني من مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية — المطبعة الشرقية سنة ١٣٢٣ .

أنفسهم ، فهذا ابن قتيبة ، قبل ابن خلدون ببضعة من القرون ، يقول فى رسالته المسائل والأجوبة (ص ٨) : إن العرب لا تستوى فى المعرفة بجميع ما فى القرآن ، من الغريب والمتشابه ، بل إن بعضها يفضل فى ذلك على بعض » : وأحسب ابن خلدون قد شعر بذلك فيما أورده بعد عبارته السابقة بأسطر ، فذكر أن فى القرآن نواحى للحاجة إلى البيان ، وقال : كان النبى — ص — يبين المجمل ، ويميز الناسخ من المنسوخ ، ويعرفه أصحابه ، فعرفوه ، وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولا عنه » ، وتلك الأمور وغيرها من مواضع الحاجة إلى الإبانة ، قد أحوجت — منذ أول العهد الإسلامى — إلى بيان القرآن وتفسيره .

ولعل الروعة الدينية لهذا العهد ، والمستوى العقلى لأهله ، وتحدد حاجات حياتهم العملية ، ثم شعورهم — مع هذا — بأن التفسير شهادة على الله بأنه عنى باللفظ ، كل أولئك جعلهم لا يقولون فى تفسير القرآن إلا التوقيفى الذى نقل إليهم ، وروى عن صاحب الرسالة عليه السلام ، فكان أول ما ظهر من التفسير ، تفسير الرواية ، أو التفسير الأثرى . وكان رجال الحديث والرواية هم أصحاب الشأن الأول فى هذا ، فرأينا أصحاب مبادئ العلوم ، حين ينسبون — على عادتهم — وضع كل علم لشخص بعينه ، يعدون واضع التفسير — بمعنى جامعه لا مدونه — الإمام مالك بن أنس[1] الأصبحى إمام دار الهجرة .

وهكذا تتصل نشأة التفسير ، بتاريخ تدوين الحديث ، وقد كان الإمام مالك رضى الله عنه ، من قدماء المدونين فى الحديث ، ولو أن كتابه « الموطأ » لا يشتمل — فيما رأيت — على الكثير من تفسير القرآن ، وفى كل حال قد حملت المجموعات الحديثية ، مقادير مختلفة من هذا التفسير ، حتى لنرى فى صحيح البخارى ، كتابين — هما : كتاب تفسير القرآن ، وكتاب فضائل القرآن — يشغلان حيزا واضحاً من الكتاب ، ربما كان نحو الثمن منه .

ولعل هذا المعنى من صلة التفسير بالحديث ، هو الذى يفهم به قول الأستاذ كارّا دى فو كاتب مادة التفسير فى دائرة المعارف الإسلامية « أنه فرع خاص هام من علم الحديث ، يعلم فى المدارس والجامعات . . . » وإلا فإن ما استقر عليه الأمر أخيراً ، فى مكان التفسير بين العلوم الشرعية ، هو ما سقناه آنفاً مبيناً بالاعتبار الذى لاحظوه فى تنضيد هذه العلوم ، ولا يظهر فيه التفسير فرعاً خاصاً من علم الحديث ، ولو لاحظنا أن التفسير — فيما بعد — لم يقف عند الرواية ، وأن القول فى التفسير غير النقلى قد اتسع واستأثر بجهد العلماء وعنايتهم ، لو لاحظنا هذا لوجدنا أن عد التفسير من فروع الحديث لا يظهر له وجه إلا ما أشرنا إليه من هذه النشأة ، واتصاله فيها بالرواة والمحدثين .

. . .

اشتهر برواية التفسير نفر من الصحابة رضى الله عنهم ، ويجتمع من هذه الرواية تفسير منسوب لابن عباس — رضى الله عنه — هو الذى طبع باسم « تنوير المقباس من تفسير ابن عباس » ، للفيروزابادى

(1) المبادىء النصرية ، ص ٤٦ .

صاحب القاموس المحيط : وحسبنا فى التعقيب على هذا ما يروى منسوباً إلى الإمام الشافعي – رضه – من قوله : لم يثبت عن ابن عباس فى التفسير إلا شبيه بمائة حديث [1] مع أن هذا التنوير المنسوب إليه مطبوع فى نحو أربعمائة صفحة من القطع العادى .

وأكثر ناس من التابعين رواية التفسير ؛ وتردد ذكر أسماء منهم ، كانت أحكام نقاد الرواية من القدامى عليهم ليست بذلك ؛ فالضحاك بن مزاحم الهلالى المتوفى عام ١٠٢ أو ١٠٥ هـ – وإن وثقه نفر ، قد قالوا إنه روى عن ابن عباس ، ولم يلقه فطريقه عنه منقطعة ؛ وقالوا : فى جميع ما روى نظر ، إنما اشتهر بالتفسير [2] .. وفى هذه العبارة الأخيرة « إنما اشتهر بالتفسير » ما يدلك على درجة تقديرهم لرواية التفسير ؛ وعطية بن سعد العوفى المتوفى عام ١١١ – الذى يروى عن ابن عباس ، قد ضعفوه [3] . وإسماعيل بن عبد الرحمن السدى الكبير ؛ وإن وجد من قبله ، قد قالوا إنه ضعيف وكذاب شتام [4] . والتفسير الذى جمعه قد رواه أسباط بن نصر ، وأسباط هذا لم يتفقوا عليه ، وقال النسائى : ليس بالقوى [5] .. ومحمد بن السائب الكلبي المتوفى عام ١٤٦ هـ – وهو أحد الطرق عن ابن عباس ؛ مشهور بالتفسير ، وليس لأحد تفسير أطول منه ولا أشبع ؛ ومع ذلك فإن وجد من قال : رضوه فى التفسير ؛ فقد وجد من قال : أجمعوا على ترك حديثه ؛ وليس بثقة ولا يكتب حديثه ؛ واتهمه جماعة بالوضع [1] .. ومحمد بن مروان السدى الصغير ، الذى يروى عن ابن الكلبي السابق ، قالوا : إنه يضع الحديث ، وذاهب الحديث متروك ؛ وإذا كانت رواية هذا السدى الصغير عن الكلبي عن أبى صالح عن ابن عباس فهى سلسلة الكذب [2] ؛ ثم مقاتل بن سليمان الأزدى الخراسانى المتوفى عام ١٥٠ – وهو المفسر الذى قالوا إن الناس عيال عليه فى التفسير ، وتنسب هذه الكلمة عنه إلى الشافعى نفسه ، ومع ذلك نراهم يقولون : إنه يروى عن مجاهد ولم يسمع من مجاهد شيئا ، ويروى عن الضحاك ، ولم يسمع منه شيئاً ، فقد مات الضحاك قبل أن يولد مقاتل بأربع سنين ، ويكذبونه ، ويضعفه من يستحسن تفسيره ، ويقول : ما أحسن تفسيره لو كان ثقة ! ، وينقلون أنه كان يأخذ عن اليهود علم الكتاب [3] . وأخيراً هذا أبو خالد عبد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج – وهو من أوائل من دونوا الحديث – قد رويت عنه أجزاء كبار فى التفسير ، ومع ذلك لاحظ النقاد أن ابن جريج فى التفسير لم يقصد الصحة ، وإنما روى ما ذكر فى كل آية من الصحيح والسقيم ؛

* * *

وهكذا نجد غير قليل من النقد التفصيلى لرواة التفسير النقلى ؛ كما نجد النقد الإجمالى لهذه المرويات

(١) شذرات الذهب لابن العماد جـ ١ ، وخلاصة تذهيب الكمال فى أسماء الرجال ص ١٥٠ طبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ ، والاتقان جـ ٢ ، ص ٢٢٤ .

(٢) الاتقان : الموضع السابق ، والتذهيب ص ١٣٦ ، والشذرات جـ ١ .

(٣) التذهيب وهامشه ص ٣٠ .

(٤) الاتقان الموضع السابق ، والتذهيب ص ٢٢ .

(٥) الاتقان الموضع السابق – والتذهيب وهامشه ص ٢٨٧ .

(١) التذهيب ص ٢٠٦ – والاتقان فى الموضع السابق .

(٢) الاتقان : الموضع السابق – والتذهيب وهامشه ص ٢٢١ .

(٣) الاتقان : الموضع السابق .

فالإمام أحمد بن حنبل ، له الكلمة المعروفة : « ثلاثة ليس لها أصل : التفسير والملاحم والمغازى » أى ليس لها إسناد لأن الغالب عليها المراسيل[1] . ويقول ابن تيمية بعد ذكر وضع الحديث والأدلة القاطعة على كذبه : « وفى التفسير من هذه الموضوعات قطعة كبيرة » كما يقول « والموضوعات فى كتب التفسير كثيرة »[2] ».

وهكذا لم يعتمد النقل التفسيرى على أساس من الثقة وطيد ، كما سمعت من النقاد الأقدمين منذ الدهر الأول . فإذا تساءل النقاد المحدثون عن قيمة الأحاديث الواردة فى هذه الكتب الجامعة ، ولم يصلوا بعد إلى رأى يعززها كثيراً كما يقول كارا دى فو ، فإن هؤلاء النقاد المحدثين لم يجيئوا بجديد فى هذا على ما ترى ، إذ أن الاتهام قديم . ».

وقد كان من وراء ذلك أن تأثرت تلك المنقولات بكل ما فى البيئة الإسلامية من متناقل القصص الدينى محمولا إليها من مختلف الأنحاء ، فقد كان اليهود فى ماضيهم الطويل قد شرّقوا راحلين من مصر ومعهم من آثار حياتهم فيها ما معهم . ثم أبعدوا مشرقين إلى بابل فى أسرهم . ثم عادوا إلى موطنهم وقد حملوا من أقصى المشرق فى بابل . وبعيد المغرب فى مصر ما حملوا ، وجاء البيئة العربية الإسلامية من كل هذا المزيج ما جاء إلى جانب ما بعثت إليها الديانات الأخرى التى دخلت تلك الجزيرة ، وألقت إلى أهلها ما ألقت من خبر أو قصص دينى ؛ وكل أولئك قد تردد على آذان قارئى القرآن ومتفهميه ، قبلما خرجوا إلى ما حول جزيرتهم شرقاً وغرباً فاتحين ، ثم ملأ آذانهم حين خالطوا أصحاب تلك البلاد التى نزلوها وعاشوا بها وإن كان الذى اشتهر من ذلك هو اليهودى ، لكثرة أهله ، وظهور أمرهم فدعيت تلك التزيدات التى اتصلت بمرويات التفسير النقلى باسم « الإسرائيليات » ؛

* * *

وابن خلدون فى مقدمته يذكر من أسباب الاستكثار من هذه المرويات ، اعتبارات اجتماعية ، ودينية أغرت المسلمين بهذا الأخذ والنقل ، الذى اتسعت له كتب التفسير المروى فاشتملت على الغث والسمين ، والمقبول والمردود ؛ فيعد ابن خلدون من الاعتبارات الاجتماعية ، غلبة البداوة والأمية على العرب ، وتشوقهم لمعرفة ما تتشوق إليه النفوس البشرية فى أسباب المكونات ، وبدء الخليقة ، وأسرار الوجود ؛ وهم إنما يسألون فى ذلك أهل الكتاب قبلهم : ثم يذكر من الاعتبارات الدينية التى سوغت عنده هذا التلقى الكثير لمثل تلك المرويات فى تساهل . وعدم تحر للصحة ، أن مثل هذه المنقولات ليست مما يرجع إلى الأحكام . فيتحرى فيها الصحة التى تجب بها العمل ، فتساهل المفسرون فى مثل ذلك ، وملئوا كتبهم بمنقولات عن عامة أهل التوراة الذين كانوا بين العرب ، وكانوا بداة مثلهم ، لا يعرفون من ذلك

(1) ابن تيمية ـ مقدمة فى أصول التفسير ، ص ١٤ ، ط دمشق .

(2) المصدر السابق ص ١٦ .

إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ، ولا تعلق لها بالأحكام الشرعية التى يحتاط لها[1] .

وسواء أكانت هذه هى كل ما هيأ لذلك من الأسباب ، أو كان وراءها أسباب أخرى ، فى حياة الرواية ، وحياة العقيدة ، وضرورة تأثرها بما حولها ؛ فقد اتسعت على كل حال نقول التفسير ، لمثل هذه المرويات التى يبين البحث أنها شملت مزيجاً متنوعاً من مخلفات الأديان المختلفة ، التى ترامت إلى علم العرب .

* * *

وما بنا بعد الذى عرف من تنبه الأقدمين إليها أن نبين كيف تترك أو يبقى أثرها ، فقد تصدوا لهذا وتحدث عنه غير واحد من المفسرين ؛ وإن كان الذى سلم من التأثر به فيهم قليلا أو نادرا .

وقد تداعى أشياخ الأزهر اليوم إلى تجريد كتب التفسير من هذه الإسرائيليات ، وهو أمر يسير الخطر ؛ ولعل الأجدى من هذا التجريد أن تنقد هذه المجموعة المركومة من التفسير النقلى ، على هدى قواعد القوم فى نقد الرواية متناً وسندا ، ليستبعد منها هذا الكثير الذى لا يستحق البقاء ، ويستريح الناظرون فى الكتاب الكريم من الاتصال به ، إذا ما حاولوا تفهم آيه ؛ فلا يقفون عند شىء لا أساس له .

وأما هذه الإسرائيليات ، كما سموها ، فعلى الأشياخ أمامها واجب آخر فى تاريخ الأديان وتحقيق صلاتها ؛ وهو واجب لا ينبغى أن يقوم به أحد قبلهم ، ذلك هو جمع هذه القصص ، ودرسها مردودة إلى أصولها ، مبينة مصادرها ليدل ذلك على مسالك التأثر والتأثير بين الأديان ، ومداخل اتصالها .

* * *

ونعود إلى ما نحن بصدده هنا أولا ؛ وهو التفسير النقلى ، الذى كان أول أصناف التفسير نشأة ، فقد جعلت تتناقله الطبقات شفاها ، ثم تدويناً تدريجياً ، حتى أفردت له المؤلفات الخاصة ؛ واستمر ذلك ، إلى أن تغيرت موجهات الحياة ، وظهر تفسير جانب العقل فيه آثر من جانب النقل ، عنى المؤلفون به ، وإن بقى فى كتبهم أثر من الروايات المنقولة ، يرجعون إليه بين الفينة والفنية ، حتى فترت العناية عن إفراد التفسير المأثور بالتأليف المستقل .

ونكتفى بأن نشير هنا إلى ثلاثة من كتب تفسير الرواية ، أحدها شرقى ، والثانى غربى ، والثالث مصرى : فأما الشرقى ، فهو كتاب « جامع البيان فى تفسير القرآن » لابن جرير الطبرى المحدث المؤرخ الفقيه — فى ثلاثين مجلداً ، وهو مطبوع . ويقول كارّا دى فو ، فى مادة تفسير بالدائرة : « ويشمل تفسيره [ابن جرير] المطول كثيراً من الأحاديث المسندة الصحيحة » ...

وأكبر الظن أن هذا الحكم لا يقوم على فحص خاص ؛ فابن جرير رحمه الله ، لم يسلم من الرواية عن أولئك الذين قدمنا آراء نقاد الرجال فيهم ؛ وقد لوحظ عليه مثلا ، أنه يورد الكثير من طريق السدى وهو ما لم يورد منه ابن أبى حاتم شيئاً ، حين التزم

(1) مقدمة ابن خلدون ، ص ٢٨٣ ، ٢٨٤ بتصرف .

ان يخرج منه أصح ما ورد (١) ولعل تفسير ابن جرير محتاج إلى النقد الفاحص ، احتياج غيره من تلك المرويات التفسيرية ، على ما قدمنا .

وشخصية ابن جرير الأدبية والعلمية تجعل كتابه مرجعاً غير قليل الأهمية ، فى الصنف الثانى من التفسير ، أى تفسير الدراية ، فترجيحاته للمعانى المختلفة تقوم على نظرات أدبية ولغوية وعلمية قيمة ، فوق ما جمع كتابه من روايات أثرية ...

* * *

وأما الكتاب الثانى ، فهو الكتاب الذى عرف باسم « المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز » لأبى محمد عبد الحق بن أبى بكر غالب بن عطية الغرناطى الأندلسى — ت ٥٤١ هـ — الذى يقول عنه ابن خلدون فى المقدمة : « إنه لخص فيه كتب التفاسير كلها — أى تفاسير المنقول — وتحرى ما هو أقرب إلى الصحة فيها ، ووضع ذلك فى كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس ، حسن المنحى » ، وهو مخطوط ، منه بضعة أجزاء فى دار الكتب المصرية ، وفى التيمورية رجعت إليها فوجدت من جملة وصفها ، أنه يعنى بالشواهد الأدبية للعبارات ، ويهتم بالصناعة النحوية ، فى غير إسراف ، ولا يعنى بالوقوف مثل عنايته بالقراءات ، ويورد من التفسير المنقول ، مع الاختيار منه ، فى غير إكثار ، كما ينقل عن الطبرى ، ويناقش المنقول عنه أحياناً ..

* * *

(١) الاتقان ٢ : ٢٢٤ .

وأما الكتاب الثالث المصرى ، فيحسن أن نشير بين يدى الكلام عنه ، إلى ما كان لمصر من حظ قديم فى التفسير المنقول ، فقد حدثوا عن أحمد ابن حنبل ، أن بمصر صحيفة فى التفسير ، رواها على بن أبى طلحة الهاشمى — وهو طريق جيد فى الرواية عن ابن عباس ، لو رحل رجل فيها إلى مصر قاصداً ما كان كثيراً ، وقد اعتمد عليها البخارى فى صحيحه كثيراً فيما يعلقه عن ابن عباس ، كما ينقل ذلك عن ابن حجر (١) .

وفى التفسير المنقول خلف جلال الدين السيوطى المصرى — ت ٩١١ هـ — كتاب « الدر المنثور فى التفسير » وهو مطبوع ، وقد ذكرت هذه الكتب الثلاثة فى الكلام عن نشأة التفسير من حيث كانت تفسيراً نقلياً ، وهو أول ما ظهر من صنوف التفسير ، وإن كنت أقدر أن هذه الكتب قد تفاوتت قيمها وأحوالها بهذا التراخى البعيد فى الأزمنة — من القرن الثالث إلى العاشر — وأن ما فيها من تفسير مأثور قد تأثر بما حوله من عوامل وموجهات ، يتبينها جلياً من يتصدى لتاريخ التفسير والتأليف فيه .

* * *

جـ — تدرج التفسير

وهنا أحب أن يقدر الدارس ، أنى لا أتصدى لكتابة تاريخ التفسير ، أو تخطيط هذا التاريخ ، وإنما هى إشارات عامة مجملة عن المعالم الكبرى

(١) الاتقان ٢ : ٢٢٣ ، وفيه بعد هذا النقل « ان ابن ابى طلحة لم يسمع التفسير من ابن عباس ، وانما اخذه من مجاهد او سعيد بن جبير » ويقول ابن حجر « ان الواسطة ثقة فلا ضير فى ذلك » .

فى حمانه . . ؛ وذلك أننا لا نجرؤ على التفكير فى كتابة تاريخ للتفسير يمكن أن يسمى تاريخاً بالمعنى الصحيح إلا بعد أن نقف على ما خلفت تلك العهود الطوال من آثار فيه ، وهى كثيرة واسعة ، متنوعة المقاصد والاتجاهات ، يدهشك ما تقرأ فى وصفها وسعتها وجلال مؤلفيها ؛ ففى القرن الثانى كتب عمرو بن عبيد شيخ المعتزلة تفسيراً للقرآن عن الحسن البصرى رحمه الله (١) وناهيك بهما جلالة قدر . ولأبى الحسن الأشعرى المتكلم ، كتاب المختزن ، لم يترك آية تعلق بها بدعى إلا أبطل تعلقه بها ، وجعلهما حجة لأهل الحق ؛ وذكر بعضهم أنه رأى منه طرفاً وكان بلغ سورة الكهف وقد انتهى إلى مائة كتاب (٢) . . إلى غير ذلك من صنيع له فى التفسير يذكرون عظيم قيمته . وللإمام الجوينى تفسير كبير ، وللقشيرى تفسير كبير . وإلى جانب هؤلاء رجال اللغة والأدب يذكرون منهم : أبا طالب المفضل بن سلمة الكوفى (ق ٣) له كتاب معانى القرآن ؛ وابن الأنبارى (ق ٤) كان يحفظ مائة وعشرين تفسيراً من تفاسير القرآن بأسانيدها ؛

وقد ألف كتاب « مشكل القرآن » أملاه فبلغ فيه إلى « طه » وما أتمه . وقد أملاه سنين كثيرة (٣) ولأبى هلال العسكرى كتاب المحاسن فى تفسير القرآن خمس مجلدات (٤) . . ولو رحت أذكر لك جانباً من هذه الطرائف التى كتبها أئمة الفنون المختلفة فى التفسير لملأت من ذلك صحفاً وصحفاً ؛ فهلا ترى معى ، أن من القحة علمياً أن نزعم أننا نتحدث فى شىء من تاريخ التفسير ، قبل أن نغبر قدماً فى البحث عن هذه الكتب وجمعها ودرسها ؟ ! ! أحسب أن نعم .

وهل يزود محبى العلم القرآنى ، ثم هذه المعاهد الدينية الفسيحة ، ثم الدولة مههم أن يجمعوا من ذلك كل ما عرفت الدنيا من هذا المكتوب عن القرآن ؛ أو صورة منه على الأقل ، قبل أن يفكروا فى أشياء كثيرة لا تقدم العلم الدينى ولا تؤخره ؟ ! !

* * *

وإذا ما نظرنا إلى المعالم الكبرى فى تدرج التفسير ، وجدنا أن صلة الإسلام بالحياة ، ومنزلة القرآن فى ذلك من حيث هو مرجع المسلمين فى شؤونهم المختلفة ، قد جعلت تدرج الحياة يظهر أثره واضحاً فى حياة التفسير ، فبعد ما كان يشيع التحرج من القول فى القرآن ، حتى فى تفسير لفظة كالأب (١) ، والخبير (٢) ، صار الأمر إلى اختلاف الناس فى أن تفسير القرآن : هل يجوز لكل ذى علم الخوض فيه ؟ ! فرأى قوم أن من كان ذا أدب وسيع ، فوسع له أن يفسره ، وقال قوم : لا يجوز لأحد تفسير شىء من القرآن وإن كان عالماً أديباً ، وإنما له أن ينتهى إلى ما يروى عن النبى – ص –

(١) ابن خلكان ١ : ٤٨٦ ط بولاق .

(٢) تبيين كذب المفترى ص ١٣٣ ط الشام .

(٣) طبقات الادباء لابن الانبارى ص ٢٢٢ .

(٤) ترجمته من مقدمة كتابه ديوان المعانى .

(١) قصة عمر – رضه – فى تفسير كلمة الاب .

(٢) قصة ابى عبيدة والاصمعى فى تفسير كلمة الخبير .

وعن الذين شهدوا التنزيل من الصحابة — رضي الله عنهم — . إلخ . وكان التحقيق، أن المذهبين هما الغلو والتقصير ، فمن اقتصر على المنقول إليه ، فقد ترك كثيراً مما يحتاج إليه ، ومن أجاز لكل أحد الخوض فيه فقد عرضه للتخليط (١) . وعلى أساس هذا التحقيق ذهبوا يبينون ما ينطوى عليه القرآن ، وما يحتاج إليه مفسره من العلوم ؛ ويذكرون شرائط المفسر ويعدون من ذلك علوماً لغوية وعقلية ، وموهبية ، من تكاملت فيه ، خرج من كونه مفسراً للقرآن برأيه ؛ لأن القائل بالرأى إذ ذاك إنما هو من لم تجتمع عنده الآلات التى يستعان بها فى ذلك ؛ ففسره تخميناً وظناً (٢) وهو التفسير بمجرد الرأى .

هكذا يلمح الناظر فى تدرج التفسير طرفين متقابلين ، ووسطاً أو أوساطاً ، يختلف قربها من الطرفين ؛ فأما أحد هذين الطرفين وأولها فهو : التحرج من القول فى القرآن على نحو ما يروى عن رجال من الصدر الأول ومن تلاهم ؛ والمنقول فى ذلك غير قليل ؛ وحسبك أن مالك بن أنس ، وهو الذى يذكر أصحاب المبادئ أنه واضع التفسير — بمعنى مدونه — يروى هو نفسه أن سعيد ابن المسيب كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال : إنا لا نقول فى القرآن شيئاً (٣) . وأما الطرف الثانى المقابل فهو الذى تلمحه من عبارة الراغب السابقة ، وهو إجازة الخوض فى القرآن لكل أحد ، والغزالى فى الإحياء (١) .. بعد الاحتجاج والاستدلال على بطلان القول بألا يتكلم أحد فى القرآن إلا بما يسمعه يقول: فبطل أن يشترط السماع فى التأويل، وجاز لكل واحد أن يستنبط من القرآن بقدر فهمه وحد عقله ؛ كما قال قبل ذلك : . . . « إن فى فهم معانى القرآن مجالا رحباً ومتسعاً بالغاً ، وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه » . . هما طرفا نقيض — كما يقال — وتستطيع أن تلمح بينهما انتقالات تدريجية متعددة ؛ فبعد التحرج ، أمكن الوقوف عند المنقول ، وكان ذلك المنقول قليلا ثم كثر النقل واتسع ، حتى استفاض وشمل ما ليس موثوقاً به ؛ ثم داخلت النقل محاولات فهم شخصى تقبلوا منها أولا ما يرجع إلى اللغة وحدود دلالة الكلمات . ثم ظلت محاولات الفهم الشخصى تزداد وتتأثر بالمعارف المختلفة حتى كان من كتب التفسير ما يجمع أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها فى علم التفسير كالذى فعله الرازى فى تفسيره حتى قال عنه بعض المتطرفين من العلماء : فيه كل شىء إلا التفسير (٢) وإذا كان الراغب الإصفهانى فى أوائل القرن الخامس يرى خوض كل أحد فى القرآن يعرضه للتخليط ؛ فهذا أبو حيان فى القرن الثامن يقول إن ما ذكره الرازى وغيره فى التفسير يشبه عمل النحوى ، بينا هو فى علمه يبحث فى الألف المنقلبة ، إذا هو يتكلم فى الجنة والنار ؛ ثم يقول: « ومن هذا سبيله فى العلم فهو من التخليط والتخبيط فى أقصى الدرجة(٣) » .

---

(١) مقدمة التفسير للراغب الاصفهانى ص ٢٢، و ٢٣ ، وفى العبارة بعض اضطراب يسهل الترجيح معه بأن بعض ألفاظها محرف ، وقد أخذت منها بالبعيد من ذلك .

(٢) المصدر السابق ص ٢٥ .

(٣) أصول التفسير لابن تيمية ص ٢١ .

---

(١) أبو حيان : البحر المحيط ١ : ٢٤١ .

(٢) ١ : ٢٦١ ط الحلبى .

(٣) أبو حيان ، الموضع السابق .

وقد اختلف حظ المفسرين من هذا التعرض ، وإن قلت سلامتهم جميعاً منه :

* * *

وإنك لتلمح على غرار هذا تدرج التدوين والتأليف فى التفسير ، فبينما توجد بمصر أو بغيرها صحيفة فيه، كما سبق ، إنما هو جزء أو أجزاء تلقيت عن الصحابة ، ثم هى أكثر من ذلك مما يجمع أقوال الصحابة والتابعين ؛ ثم يختلط الفهم العقلى فيه بالتفسير النقلى رويداً ، كالذى تراه فى مثل تفسير ابن جرير الطبرى ، وما ذكرناه من كتب التفسير النقلى : ثم يغلب هذا الجهد العقلى على الكتب ، فيكون أظهر ما فيها ، وإن لم تخل مع ذلك من منقول يتصل بأسباب النزول مثلا أو يتصل بغيرها من المروى ، فترى الزمخشرى فى كشافه ، ينحو هذا النحو الخاص فى تفسير القرآن تفسيراً ينصر مذهباً بعينه ، ولكنه لا يخلى كتابه من هذا المنقول ، بل من ضرب ضعيف منه ، كالحديث الذى يسوقه فى فضائل القرآن سورة سورة ، فإنه موضوع باتفاق أهل العلم [1] : وهكذا تداخل الصنفان ، واتجهت الكتب اتجاهات متنوعة ، بعد ذلك .

هـ — طرائق التفسير :

رأينا ظهور الصنف الثانى من التفسير ، المقابل لتفسير الرواية النقلى ، وهو تفسير الدراية العقلى ، ورأينا كيف أنهما اتصلا وتداخلا ، وإذا كان ابن خلدون يقول فى المقدمة : « إن ثانيهما قل أن ينفرد عن الأول ، إذ الأول هو المقصود بالذات وإنما جاء هذا — الثانى — بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة . نعم قد يكون — الثانى — فى بعض التفاسير غالباً [1] ؛ إذا قال ابن خلدون هذا فإنا لنقول له : إن هذا الثانى قد وصل القرآن بثقافة المتصدين لتفسيره وصلا قوياً ، شديد الأثر ، انتهى إلى التخليط الذى ذكره أبو حيان، فأظهره ألواناً من التفسير هان فيها أمر النقل . :

وهى طرائق من التفسير لعلها مما لا يسهل حصره وتبويبه، إذ كانت متأثرة باعتبارات كثيرة متعددة؛ وإذا كانت علوم اللسان بعد ما صارت صناعة ، قد وجهت التفسير ، فإن علوماً عقلية ونقلية قد وجهته توجيهات مختلفة ، وإن مقاصد وأغراضاً فى الحياة العملية ، سياسية وغيرها ، قد اشتركت فى هذا التوجيه أيضاً ، وتركت هذه وغيرها مناهج وكتباً كثيرة ، وأثرت فى مجرى الحياة والثقافة الإسلامية تأثيراً قوياً فعالا : :

ولئن كان جولدتسيهر فى كتابه «اتجاهات التفسير» قد تحدث عن تفسير الرواية ، والتفسير الاعتقادى ، والتفسير الصوفى ، والتفسير التشيعى ، وتفسير التجديد الإسلامى الحديث ، فألم بأصول كبرى ينطوى تحتها كثير من طرائق التفسير واتجاهاته ، فإن إلى جانب ذلك تفسيرات لغوية ونحوية ، وأدبية وفقهية ، وتاريخية ، وغيرها ، لعله لا يسهل إدماجها فى هذه الأصول ، وليس يصح — فيما أرى — أن نتحدث عن هذه الاتجاهات واحداً واحداً، لنبين أثرها فى توجيه فهم القرآن ، أو أثر اتصالها بالقرآن فى حياة تلك العلوم والفنون نفسها إلا بعد

(1) أصول التفسير لابن تيمية ص ١٩ .

(1) المقدمة ص ٣٨١ .

أن يكتمل لنا العثور على أكثر ما يمكن من كتب ودراسات فى أنواع التفسير المختلفة ، ثم تنسيقها ودرسها فى روية وإتقان ، درساً يهيئ لمثل هذا القول الشامل فيها .

* * *

على أنا إذا ما تركنا فى هذا الإجمال الخاطف الكلام عن التفسير الصوفى أو التفسير التشيعى ، فلم نقف عندهما لبيان ما زاداه على معانى القرآن ، وللحكم على منهجهما وما ماثله من مناهج ، لما طابعها المخالف ؛ فلم نتحدث عن الظاهر والباطن والحد والمطلع وما أشبه ذلك ، ولا عما أخذ من القرآن من علوم خفية أو خاصة ، وكان من عذرنا فى ذلك — فوق الإجمال وضيق الفرصة — أن مثل هذه الاتجاهات قد قل تعرض الحياة لها ، وخفت بلواها بها الآن . ثم إذا ما تركنا الحديث عن الفنون الأدبية المختلفة ، وصلتها بالقرآن إلى فرصة أفسح ، وأهدأ ، من التاريخ الأدبى ، فإنا رغم هذا كله لنشعر بضرورة القول فى صلة التفسير بالعلوم العقلية الظاهرة ، لأن فكرة تفسير القرآن بالعلم وأخذ هذه العلوم من القرآن ، قد حاولها نفر من القدماء والمحدثين جميعاً ، حتى نوافق على قول الأستاذ كارًا دى فو ، فى ختام مادة تفسير ما معناه أن تضمين التفسير كثيرا من الآراء المستقاة من الفلسفة والعلوم الحديثة محاولة فى تجديد دراسة التفسير ، لا نوافق على هذا لأن وصل القرآن بالفلسفة والعلوم العملية محاولة جد قديمة .

و — التفسير العلمى :

وهو التفسير الذى يحكم الاصطلاحات العلمية فى عبارة القرآن ، ويجتهد فى استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها ، وقد وقع ذلك على رغم ما قرر فى ميادين علمية إسلامية مختلفة ، من قواعد فهم عبارة القرآن ، واتسع القول فى احتواء القرآن جمل العلوم جميعاً ، فشمل إلى جانب العلوم الدينية اعتقادية وعملية ، وظاهرة وخفية ، سائر علوم الدنيا ، ولعل الغزالى — فيما رأيت — كان إلى عهده ، أكثر من استوفى بيان هذا القول ، فهو فى الإحياء يعرض لهذا (1) : « ويقرر » أن كل ما أشكل فهمه على النظار واختلف فيه الخلائق فى النظريات والمعقولات ففى القرآن إليه رموز ، ودلالات عليه » ؛ وأن القرآن يشير إلى مجامع العلوم كلها ؛ ثم هو يزيد ذلك بياناً وتفصيلا فى كتابه جواهر القرآن(2) الذى يبدو أنه ألفه بعد إحياء علوم الدين (3) إذ يعقد الفصل الخامس منه لكيفية انشعاب سائر العلوم مطلقاً من القرآن ، بعد ما بين فى الفصل الرابع قبله ، كيفية انشعاب العلوم الدينية كلها منه عن تقسيمات وتفصيلات تولاها ، وهو بعد ذكر العلوم الدينية وما لابد منه لفهمها من العلوم اللغوية ، وبعد ذكر علم الطب والنجوم ، وهيئة العالم ، وهيئة بدن الحيوان ، وتشريح أعضائه وعلم السحر والطلسمات ، وغير ذلك ، يشير إلى

(1) فى الباب الرابع فى فهم القرآن وتفسيره بالرأى من غير نقل جـ 1 : 259 — 264 ط الحلبى .

(2) طبع بمطبعة كردستان العلمية بمصر سنة 1329 هـ

(3) الغزالى : جواهر القرآن ص 28 ، 29 م

أن وراء ذلك عالماً أخر ، يعلم تراجمها ، ولا تخلو العالم عن يعرفها ، وفى الإمكان والقوة أصناف من العلوم لم تخرج بعد إلى الوجود وإن كان فى قوة الآدمى الوصول إليها ، وعلوم كانت قد خرجت إلى الوجود ، واندرست الآن ، فلن يوجد فى هذه الأعصار على بسيط الأرض من يعرفها ، وعلوم أخر ليس فى قوة البشر أصلا إدراكها ، والإحاطة بها ، ويحظى بها بعض الملائكة المقربين .. ثم يعقب بأن هذه العلوم ، ما عددناها وما لم نعدها ، ليست أوائلها خارجة عن القرآن ، فإن جميعها مغترفة من بحر واحد ، من بحار معرفة الله تعالى ، وهو بحر الأفعال ، وقد ذكرنا أنه بحر لا ساحل له ، إن البحر « لو كان مداداً لكلماته لنفد البحر قبل أن تنفد » ؛ وعرض فى بيان أفعال الله ، والحاجة فى فهمها إلى مختلف العلوم كفعل الشفاء والمرض لا يفهمان إلا بالطب ، وفعله فى تقدير الشمس والقمر ومنازلهما بحسبان،لا يعرف إلا بالهيئة، إلى أن يشير أخيراً إلى أنه لو ذهب يفصل ما تدل عليه آيات القرآن ، من تفاصيل الأفعال لطال ، ولا تمكن الإشارة إلا إلى مجامعها [1] ، وهكذا ظهرت آثار الثقافة الفلسفية والعلمية للمسلمين فى تفسير القرآن ، كما ظهرت آثار التصوف واضحة فى التفسير ، وكما ظهرت آثار النحل والأهواء فيه ظهوراً جلياً . .؛ واستمرت هذه النزعة فى التفسير العلمى ، وأصبحت فيما يبدو وجها من تعليل إعجاز القرآن ، أو بيان صلاحية الإسلام للحياة ، وإذا كان هذا التفسير قد

(1) جواهر القرآن ٢١ - ٢٤ .

ظهر فى مثل محاولة الفخر الرازى ضمن تفسيره القرآن ، فقد وجدت بعد ذلك كتب مستقلة فى استخراج العلوم من القرآن ، وتتبع الآيات الخاصة بمختلف العلوم ، وراجت هذه الفكرة فى العصر المتأخر ، فأخرجت لنا مثل كتاب كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية، والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية ، لمحمد بن أحمد الإسكندرانى الطبيب من أهل القرن الثالث عشر الهجرى ، وكتاب تبيان الأسرار الربانية فى النبات والمعادن والخواص الحيوانية له ، وقد طبع الكتاب الأول فى القاهرة سنة ١٢٩٧ هـ والثانى فى سورية سنة ١٣٠٠ هـ ؛ ومثل رسالة عبد الله فكرى باشا وزير المعارف المصرية سابقاً فى مقارنة بعض مباحث الهيئة بالوارد فى النصوص الشرعية، طبعت بالقاهرة سنة ١٣١٥ هـ ؛ وانحاز إلى هذه الفكرة من رجال الإصلاح الإسلامى المرحوم السيد عبد الرحمن الكواكبى فاستخرج [1] من القرآن مكتشفات حديثة ، يقول : إنه ورد التصريح أو التلميح بها فى القرآن منذ ثلاثة عشر قرناً ، وما بقيت مستورة تحت غشاء من الخفاء إلا لتكون عند ظهورها معجزة القرآن شاهدة بأنه كلام رب ، لا يعلم الغيب سواه . . كما يعرض لها فى إعجاز القرآن ، الأديب المصرى المرحوم مصطفى صادق الرافعى [2] فيعقد فصلا عنوانه « القرآن والعلوم » يجنح فيه إلى مثل ما سبق من احتواء القرآن

(1) طبائع الاستبداد ص ٢٦ - ٢٨ .

(2) إعجاز القرآن له ، ص ١٤٥ - ١٦٦ .

على جمل العلوم وأصولها ، ويأخذ فى ذلك بالبعيد والقريب ، إذ ينقل كلمة السيوطى فى الإتقان ، حول أخذ الباحثين علومهم منه ، ويعلق على استخراج علم المواقيت من القرآن ، فيقول [1] « وإذا أطلق حساب الجمّل فى كلمات القرآن كشف منه كل عجائب العصور وتواريخها ، وأسرارها ، ولولا أن هذا خارج عن غرض الكتاب لجئنا منه بأشياء كثيرة من القديم والحديث » ، كما يشير إلى استخراج مستحدثات الاختراع ، وغوامض العلوم الطبيعية من القرآن : ويذكر شواهد لذلك ، حتى ينتهى إلى أن يقول: [2] « ولعل متحققاً بهذه العلوم الحديثة لو تدبر القرآن وأحكم النظر ، وكان بحيث لا تعوزه أداة الفهم ، ولا يلتوى عليه أمر من أمره ، لاستخرج منه إشارات كثيرة ، تومئ إلى حقائق العلوم وإن لم تبسط من أنبائها ، وتدل عليها وإن لم تسمها » . .

ولعل من أكثر من جمع فى هذا وأطال المرحوم الشيخ طنطاوى جوهرى فى تفسيره ، ومما يتصل بهذا من قربه ، ما ظهر من مؤلفات علمية عنى أصحابها عناية خاصة بهذا الجانب ، وتوخوا هذا التطبيق . كمحاضرات المرحوم الأستاذ محمد توفيق صدقى فى سنن الكائنات وما أشبهها .

* * *

ز- إنكار التفسير العلمى :

إذا كان الاتجاه إلى التفسير العلمى قديماً ، وكانت العناية به أكثر نوعا ما ، فى العصر المتأخر ، فإن المخالفة فى صحة هذا التفسير قديمة أيضاً ، ولعله اليوم أقل رواجاً عند المثقفين ... فأما المخالفة القديمة فيه ، فهى ما يبديه الأصولى الأندلسى ، أبو إسحق ابن موسى الشاطبى - ٩٧٠هـ - فى كتابه الموافقات [1] فى أثناء أبحاثه عن القرآن ، إذ تكلم أولا عن أن هذه الشريعة المباركة أمية ، لأن أهلها كذلك ، فهو أجرى على اعتبار المصالح ، ودلل على ذلك بأمور ، ثم عقب بفصل عن : أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس ، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق . واتصاف بمحاسن الشيم ، فصححت الشريعة منها ما هو صحيح ، وزادت عليه ، وأبطلت ما هو باطل ، وبينت منافع ما ينفع من ذلك ، ومضار ما يضر منه ، وذكر من ذلك علم النجوم وعلم الأنواء ، وأوقات نزول الأمطار وإنشاء السحاب ، وهبوب الرياح المثيرة لها . ومنها علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية ، ومنها الطب ، وفنون البلاغة ، هذا من العلوم الصحيحة . وذكر من الباطل علم العيافة والزجر ، والكهانة وخط الرمل ، والضرب بالحصى ، والطيرة ، وقد أبطلتها الشريعة . . وهو يبين فى كل ذلك . أن الشريعة فى تصحيح ما صححت ، وإبطال ما أبطلت ، قد عرضت من ذلك ما تعرفه العرب ، ولم تخرج عما ألفوه . . وبعد شرح هذه الفكرة المبينة لرأيه فى علوم القرآن ، يتقدم لبيان ذلك بإسهاب وإيضاح ، ويعقد لذلك بحثاً خاصاً يقول فيه : ما تقرر من أمية الشريعة ، وأنها جارية على مذهب أهلها وهم العرب ، ينبنى عليه قواعد : - منها أن

(١) الاعجاز له ص ١٥٩ ، هامش ١ .

(٢) الاعجاز له ص ١٦٤ .

(١) طبع السلفية ١٣٤١ هـ ، جـ ٢ ، ص ٤٦ وما بعدها .

كثيراً من الناس تجاوزوا الحد في الدعوى على القرآن، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات ، والتعاليم والمنطق ، وعلم الحروف ، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها ، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح » .

ثم ينظر في حال السلف ، نظرة علمية ، فيحتج بها على صحة دعواه ، ويقول : وإلى هذا ، فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن ، وبعلومه ، وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلم أحدمنهم[1] في شيء من هذا المدعى ، سوى ما تقدم ، وما ثبت فيه من أحكام التكاليف وأحكام الآخرة ، وما يلي ذلك ، ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر لبلغنامنهما يدلنا على أصل المسألة، إلا أن ذلك لم يكن فدل على أنه غير موجود عندهم . وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما زعموا ؛ نعم تضمن علوماً هي من جنس علوم العرب ، أو ما ينبني على معهودها ، مما يتعجب منه أولو الألباب . ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة ، دون الاهتداء بأعلامه ، والاستنارة بنوره ، أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا . » .

وبعدما احتج الشاطبي لدعواه ، عرض لأدلة أصحاب هذا التفسير العلمي ، فقال في تلخيص حججهم : ربما استدلوا على دعواهم :

١ – بقوله تعالى : ونزلنا عليك تبيانا لكل شيء ، وقوله : ما فرطنا في الكتاب من شيء ، ونحو ذلك : ٢ – بفواتح السور ، وهي مما لم يعهد عند العرب ، وبما نقل عن الناس فيها ؛ ٣ – بما حكي من ذلك عن علي بن أبي طالب – رضه – وغيره ؛

ثم تقدم لنقض هذه الأدلة واحداً واحداً، فقال عن الأول : فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف أو التعبد . . والمراد بالكتاب في قوله : « ما فرطنا في الكتاب من شيء »، اللوح المحفوظ . ولم يذكروا فيها ما يقتضي تضمنه لجميع العلوم النقلية والعقلية . : وفي الرد على الثاني يقول : وأما فواتح السور فقد تكلم الناس فيها بما يقتضي أن للعرب به عهداً ، كعدد الجمل الذي تعرفوه من أهل الكتاب ، حسبما ذكره أصحاب السير ، أو هي من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى ، وغير ذلك ، وأما تفسيرها بما لا عهد به فلا يكون، ولم يدّعه أحد ممن تقدم فلا دليل فيها على ما ادعوا؛ وفي الرد على الثالث يقول : وما ينقل عن علي أو غيره – وقد أورد منه طرفاً – في هذا لا يثبت ، فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه ، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه ، ويجب الاقتصار في الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة ، فبه يوصّل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية ، فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضل عن فهمه ، وتقوّل على الله ورسوله فيه . . وتلك هي الخلاصة الشاملة لما أكمله الشاطبي

(١) يذكرنا قول الشاطبي هذا بما يورده الغزالي في الاحياء – ١ : ٢٦١ ، من قول علي :
من فهم القرآن فسر به جمل العلم ، ولجد النفس حتى من صياغة هذه العبارة أشياء وأشياء !!

بياناً فى غير موضع من الموافقات ، بعد ما عرض لأصله الجامع وفيما أشرنا إليه من صفحات . . .

وإذا كان هذا هو الرأى القديم العهد ، فى فهم القرآن فهماً يجعله مصدر العلوم المختلفة ، ويأخذ كلمه باصطلاحات حادثة بعده بأزمنة غير قصيرة فإنك لتضم إلى هذا البيان ، من النظرات الحديثة ما يؤيده ويعززه ، فمنها :

١ — الناحية اللغوية ، فى حياة الألفاظ وتدرج دلالتها ؛ لو ملكنا منها مالابد لنا أن نملكه ، فى تحديد هذا التدرج ، وتأريخ ظهور المعانى المختلفة للكلمة الواحدة ، وعهد استعمالها فيها لوجدنا من ذلك ما يحول بيننا وبين هذا التوسع العجيب فى فهم ألفاظ القرآن ، وجعلها تدل على معان وإطلاقات لم تعرف لها ، ولم تستعمل فيها ، أو إن كانت تلك الألفاظ قد استعملت فى شىء منها ، فباصطلاح حادث فى الملة ، بعد نزول القرآن بأجيال . : وسترى فيما يلى — من بيان عن التفسير اليوم ، وكيف يتناول — ما يكشف عن هذا الجانب كشفاً كافياً .

٢ — الناحية الأدبية ، أو البلاغية إن شئت : — والبلاغة فيما يقال : مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، فهل كان القرآن على هذا النحو المتوسع من التفسير العلمى ، كلاماً يوجه إلى من خوطب به من الناس فى ذلك العهد ، مراداً به تلك المعانى المذكورة مع أنها معان من العلم لم تعرفها الدنيا إلا بعد ما جازت آماداً فسيحة ، وجاهدت جهاداً طويلاً ، ارتقى به عقلها وعلمها ! ! ! وهب هذه المعانى العلمية المدعاة كانت هى المعانى المرادة بالقرآن فهل فهمها أهل العربية منه إذ ذاك وأدركوها ؟ !

وإذا كانوا قد فهموها فما لنهضتهم العملية فى علوم الحياة المختلفة لم تبدأ بظهور القرآن ، ولم تقم على هذه الآيات الشارحة لمختلف نظريات العلوم المفهمة لدقائقها ! ! وإن كانت لم تفهم منها ، ولم يدركها أصحاب اللغة الخلص من عباراتها — كما هو الواقع فعلا — فكيف تكون معانى القرآن المرادة ؟ ! وكيف تكون تلك الألفاظ مفهمة لها ، وهل هذه هى المطابقة لمقتضى الحال !

٣ — وهناك الناحية الدينية ، أو الاعتقادية ، وهى التى تبين مهمة كتاب الدين ، وهل هو كتاب يتحدث إلى عقول الناس وقواهم العاملة عن مشكلات الكون ، وحقائق الوجود العلمية ؟ ؟ وكيف يساير ذلك حياتهم ، ويكون أصلا ثابتاً لها ، تختم به الرسالات السماوية ، كما هو الشأن فى القرآن ، مع أن هؤلاء المتدينين لا يقفون من معرفة هذه الحقائق عند غاية محدودة ، ولا ينتهون منها عند مدى ما ؟ ! فكيف تؤخذ جوامع الطب والفلك والهندسة والكيمياء من القرآن على نحو ما سمعت آنفا ، وهى جوامع لا يضبطها اليوم أحد إلا تغير ضبطه لها بعد يسير من الزمن أو كثير ، وما ضبطه منها القدماء قد تغير عليهم فيما مضى ، ثم تغير تغيراً عظيما فيما تلا ! !

والحق البين أن كتاب الدين لا يعنى هذا من حياة الناس ولا يتولاه بالبيان ، ولا يكلفهم مؤنته حتى يلتمسوه عنده ، ويعدوه مصدراً فيه .

وأما ما اتجهت إليه النوايا الطيبة من جعل الارتباط بين كتاب الدين والحقائق العلمية المختلفة ، ناحية من نواحي بيان صدقه ، أو إعجازه ، أو صلاحيته للبقاء . . . إلخ فربما كان ضره أكثر من نفعه : على أنه إن كان لابد لأصحاب هذه النوايا ومن لف لفهم من أن يتجهوا إليه ، ليدفعوا مناقضة الدين للعلم ، فلعله يكفى فى هذا ويفى ، ألا يكون فى كتاب الدين نص صريح يصادم حقيقة علمية يكشف البحث أنها من نواميس الكون ونظم وجوده ؛ وحسب كتاب الدين بهذا القدر صلاحية للحياة ، ومسايرة للعلم ، وخلاصاً من النقد . . على أنى حين أتسمح بهذا القدر فى سبيل إرضاء رغبات هؤلاء الطيبي النية ، لا أنسى أن أذكرهم بأن التناول الفنى لحقائق الكون ومشاهده ، هو التناول الذى يقصد به الدين رياضة وجدانات الناس ، وبوجهه لعامتهم وخاصتهم ، وعلمائهم وأنصاف علمائهم بل لجهلائهم أيضاً — كما هى مهمة الدين والغاية من تلاوة كتابه بينهم جميعاً ، وهذا التناول إنما يقوم على المشهود البادى من ناحية روعته فى النفس ، ووقعه على الحواس ، وانفعال الناس به ؛ لا من ناحية دقائق قوانينه ، ومنضبط نواميسه فى معادلات جبرية أو أرقام حسابية ، أو بيان جاف لخصائصه وحقائقه . . . وبقيام هذا التناول على المشاهد ، والمدرك بادئ الرأى . والمؤثر فى النفس المثير للانفعال ، لا يجب الوفاء فيه بحماية الحقائق العلمية . والخصائص المجربة لهذه العوالم الموصوفة والمناظر التى لا يراد من تناولها إلا إثارة الشعور بجلالها وجمالها ، ودلالتها على عظمة القوة المدبرة لها المحققة لنظامها ، ولو التزم فى شىء من هذا تصحيح المقررات العلمية لأخل هذا الالتزام كثيراً بالأهداف الفنية الوجدانية ، التى يريد الدين تحقيقها ونفع الحياة بها عن طريق التأمل المتدين ، والاعتبار النفسى العاطفى المريح ، قبل كل شىء آخر . .

ومن هنا قد يبدو فى تعبير القرآن ما يظهر متعارضاً مع شىء من المقررات العلمية ؛ وإن أمكن التوفيق بينهما : ولا أحسب أن عليه بأساً بشىء من هذا ولا فيه ضير . . . فخير لأصحاب هذه الرغبات الذين يبينون الصدق ، أو الإعجاز ، أو الصلاحية لكتاب الدين بهذا النحو من التفسير العلمى ، خير لهم أن يقدروا مثل هذا الاعتبار ، فلا يتكلفون ما يتكلفون من ربط الكتاب بالعلم ؛ على أنهم إن كانوا لابد فاعلين فحسبهم — كما تقدم — ألا يكون فى القرآن نص صريح يصادم حقيقة علمية ، دون أن يمكن التوفيق بينه وبينها . . . وبيان هذا الأصل مما لا يسمح المقام فيه بأكثر مما قيل .

وهنالك نواح أخرى من النظر محدثة ، تؤيد الرأى القديم الذى بينه الشاطبى فى كيفية فهم عبارة القرآن ؛ وتجعل من الخير ألا توجه العناية إلى مثل هذا الضرب من التفسير العلمى ، لأنه ليس بذى جدوى على القرآن نفسه ، والقرآن غنى عن أن يعتز بمثل هذا التكلف الذى يوشك أن يخرج به عن هدفه الإنسانى الاجتماعى فى إصلاح الحياة ؛ ورياضة نفوس الناس جميعاً على اختلاف حظهم من العلوم الطبيعية الرياضية وما إليها .

ح — ألوان التفسير :

وإنما نشير تحت هذا العنوان المتجوز إلى ظاهرة واضحة الأثر هي : أن الشخص الذى يفسر نصاً ، يلون هذا النص — ولا سيما النص الأدبى — بتفسيره له وفهمه إياه . وإذ أن المتفهم لعبارة هو الذى يحدد بشخصيته المستوى الفكرى لها ، وهو الذى يعين الأفق العقلى ، الذى يمتد إليه معناها ومرماها ، يفعل ذلك كله ، وفق مستواه الفكرى وعلى سعة أفقه العقلى . . لأنه لا يستطيع أن يعدو ذلك من شخصيته ، ولا تمكنه مجاوزته أبداً .. فلن يفهم من النص إلا ما يرقى إليه فكره ويمتد إليه عقله . وبمقدار هذا يحتكم فى النص ويحدد بيانه ، فهو فى حقيقة الأمر يجر إليه العبارة جراً ، ويشدها شداً ، يعطها حيناً إلى الشمال ، وحيناً إلى الجنوب ، وطوراً يجذبها إلى أعلى ، وآونة ينزل بها إلى أسفل ، فيفيض عليها فى كل حالة من ذاته ، ولا يستخرج منها إلا قدر طاقته الفكرية واستطاعته العقلية ، وما أكثر ما يكون ذلك واضحاً ، حينما تسعف اللغة عليه ، وتتسع له ثروتها ، من التجوزات والتأولات ، فتمد هذه المحاولة المفسرة ، بما لديها من ذلك . . وإن المستطاع منه فى اللغة العربية لكثير وكثير . . .

على هذا الأصل وجدنا آثار شخصية المتصدين لتفسير القرآن ، تطبع تفسيرهم له ، فى كل عهد وعصر ، وعلى أى طريقة ومنهج ، سواء أكان تفسيرهم له نقلياً مروياً ، أم كان عقلياً اجتهادياً . . ولعله لا يبدو هذا الأثر الشخصى واضحاً فى التفسير المروى لأول وهلة ، ولكنك تتبينه إذا ما قدرت أن المتصدى لهذا التفسير النقلى إنما يجمع حول الآية من المرويات ، ما يشعر أنها متجهة إليه ، متعلقة به ، فيقصد إلى ما تبادر لذهنه من معناها ، وتدفعه الفكرة العامة فيها ، فيصل بينها وبين ما يروى حولها فى اطمئنان . . . وبهذا الاطمئنان يتأثر نفسياً وعقلياً ، حينما يقبل مروياً ويعنى به ، أو يرفض من ذلك مروياً — إن رفضه — ولم يرتح إليه . . . وكذلك راج بين القوم — كما لاحظ ابن خلدون فيما أوردنا من عبارته — ما هم فى شوق إليه وتعليق به ، من أخبار بدء الخلق ، ونشأة الوجود ، وتفصيل الأحداث الكبرى فى تاريخ الإنسانية الأولى ، لأميتهم ، وقلة المتداول بينهم منه ، فكانت كثرة الإسرائيليات !! وكان كل أولئك صورة عقلية لهذا العصر الأول .

ومن هنا نستطيع القول بأنه حتى فى رواج التفسير النقلى وتداوله ، تكون شخصية المتعرض للتفسير هى الملونة له ، المروجة لصنف منه .

أما حين يصير التفسير عقلياً اجتهادياً ، فإن هذا التلوين الشخصى يبدو أوضح وأجلى . وقد أشرنا إلى ما لثقافة متعاطى التفسير ، من الأثر فى تفسيره ؛ إذ أن ثقافته ، ونوع معارفه هو الذى يحدد ناحية عنايته وميدان نشاطه ، وما ينتفع به فى استخراج معانى العبارة ، وما يعنى به قبل غيره من هذه المعانى فيتأثر التفسير بذلك كله ، ويتأثر تاريخ هذه المعارف نفسها بمزاولة التفسير ، أو الاهتمام به — كما سبقت

الإشارة إلى ذلك . فأنت ترى — فى جلاء — أن التفسير ، على هذا التلوين — يتأثر بالعلوم والمعارف التى يلقى بها المفسر النص ، ويستعين بها فى استجلاء معانيه ، كما أن وصل هذه العلوم بالتفسير ، يكسب هاتيك العلوم نفسها ، ضرباً من الثروة ، يقدر أثره فى تاريخها . . فالنحوى يلقى القرآن بأصول الصنعة الإعرابية ، يحكمها فى فهم معانيه ، ويحتكم إليها فى تحديد مدلولاتها ، فيلون التفسير بمنهج دراسته وأسلوبها . . ثم هو بعد ذلك يترك فى حياة النحو بهذا الوصل آثاراً ، تعود على دراسته ، ويلتمس بيانها ، فى تاريخ حياة هذه المادة . . وهكذا تنوعت ألوان التفسير ، وتعددت بتعدد ثقافات المتصدين له ، فقد سمعت أن أبا الحسن الأشعرى المتكلم؛ فى كتابه الذى سموه « المختزن » لم يترك آية تعلق بها بدعى ؛ إلا أبطل تعلقه بها وجعلها حجة لأهل الحق .. إلخ. بل ينقلون من قوله هو نفسه فى وصف كتابه هذا : إن فيه من ضروب الكلام مسائل للمخالفين لم يسألوه عنها ولا سطروها فى كتبهم ، ولم يتجهوا للسؤال ، وأجاب عنه بما وفقه الله تعالى له[١] . . . وقد جاءك نبأ ما فعل الفخر الرازى فى تفسيره ، من جمع أقوال الحكماء والفلاسفة ، وشبههم فى الكلاميات ، حتى قيل فيه ما قيل آنفاً ؛ فهذا ومثله تلوين كلامى للتفسير يغطى على القرآن . من منهج علم الكلام ويوجه تفسيره ، وقد انتهى به إلى نزعات مذهبية خاصة لعل من أشهرها كشاف الزمخشرى فى منحاه الاعتزالى . . . كما تجد تلويناً فقهياً للتفسير ، وآخر بلاغياً ، وغيرهما قصصياً . . وهكذا مما تعد فيه كتب كل صنف وحدها ؛ وتوصف فى التاريخ التفصيلى للتفسير . . كما يبين فيه المحبب المقبول من هذا التلوين ؛ والمنفر المكروه منه ، كالتلوين الباطنى والإشارى المتطرف ، وما إلى ذلك من تفسير مردود ، يخرج القرآن عن وضعه ، ويناقض الحكمة الإلهية والغرض الإصلاحى من وصله بحياة الدين والدنيا ، وقد وصف القدماء مثل هذه الألوان المنفرة المستقبحة ، واستبعدوها .

أما ماعدا هذا المكروه من التلوين ، فقد ينجو من هذا الاستبعاد والاستنكار ؛ ولكن يبقى النظر فى تحقيقه للفائدة المرجوة من القرآن ؛ فيسلم فيه بذلك أو لا يسلم . . .

وفى هذا يقول الأستاذ الإمام[١] رحمه الله : « . . . إن الإكثار فى مقصد خاص من هذه المقاصد يخرج بالكثيرين عن المقصود من الكتاب الإلهى ، ويذهب بهم فى مذاهب تنسيهم معناه الحقيقى » . . . كما يقول فى هذا الصدد أيضاً[٢] : « إن التفسير قسمان : أحدهما جاف مبعد عن الله وكتابه وهو مايقصد به حل الألفاظ وإعراب الجمل : وبيان ما ترمى إليه تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية ، وهذا لا ينبغى أن يسمى تفسيراً وإنما هو ضرب من التمرين فى الفنون كالنحو والمعانى » . . ويقول عن التلوين الفقهى بخاصة[٣] « الأحكام العملية التى جرى

---

(١) ابن عساكر — تبيين كذب المفترى ، ص ١٣٢ ، ط دمشق ، بتغيير فى الضمائر فقط .

(١) تفسير الفاتحة ط المنار سنة ١٣٢٥ هـ ، ص ٩ ، ١٠ .
(٢) المصدر السابق ص ١٨ .
(٣) المصدر السابق ص ١٠ .

الاصطلاح على تسميتها فقها هي أقل ما جاء في القرآن ؛ وإن فيه من التهذيب ودعوة الأرواح إلى ما فيه سعادتها » والأستاذ رحمه الله حين ينفر من هذه الألوان يطمئن إلى تلوين آخر وصفه في غير موضع ، فمما قال[1] عنه : « والتفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب ، من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة ، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه ، وما وراء هذه المباحث تابع له أو وسيلة لتحصيله » وكذلك يقول[2] عنه « التفسير الذي قلنا إنه يجب على الناس ، على أنه فرض كفاية » هو ذهاب المفسر إلى فهم مراد القائل من القول ؛ وحكمة التشريع في العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل ، والهداية المودعة في الكلام ، ليتحقق فيه معنى قوله (هدى ورحمة) ونحوهما من الأوصاف ، فالمقصد الحقيقي وراء تلك الشروط والفنون ، وهو الاهتداء بالقرآن ، هذا هو اللون الذي يجمل في نظر الأستاذ الإمام ، وسنعود للنظر إليه بعد كلمة يسيرة عن :

ط — خطة التفسير

منذ عصر مبكر[3] جعل القوم يتناولون تفسير القرآن على ترتيب سوره ، يقفون منها عند بعض الآية ، أو الآية ، أو الجملة من الآي ، فيبينون ما فيها على اللون الذي يؤثره المتناول وتضفيه شخصيته على تفسيره ؛ وما زالت تلك الخطة هي السائدة في التفسير ، حتى عندما يعنى المفسر بناحية خاصة من القرآن ، ويؤثر موضوعاً بعينه ، يتتبعه في القرآن . فبين يدينا مثلا كتاب أحكام القرآن للجصاص — ت ٣٧٠ هـ — وهو فقهي الاتجاه ، يعنى بهذا الجانب قبل كل شيء ؛ ولكنه مع هذا يتبع تلك الخطة التقليدية في تفسير السور على ترتيبها والآي في السور . . . وأقل من ذلك أن يتتبع المفسر موضوعاً خاصاً في القرآن ، يجمع متفرقه ، فترى مثل كتاب التبيان في أقسام القرآن لشمس الدين ابن قيم الجوزية — ت ٧٥١ هـ — الذي قصد فيه إلى درس موضوع خاص ، هو القسم في القرآن ؛ قد انتظم نظرات عامة لصنيع القرآن في الأقسام ، ولكنه مع ذلك لا يستقصي تتبع النظائر ويتولاها بالتفسير المقابل الذي يستعان فيه على فهم بعض القرآن ببعضه فهماً يعطي الفكرة الموحدة عن المنهج القرآني في القسم بشيء خاص ، ويحصي ما ورد

---

(1) المصدر السابق ، ص ٨ »

(2) المصدر السابق ، ص ١٩ »

(3) يقول عكرمة مولى ابن عباس — ت ١٠٥ هـ — « لقد فسرت ما بين اللوحين » — اتقان ٢ : ٢٢٥ — ولابن جريج — ت ١٥٠ هـ — ثلاثة أجزاء كبار في التفسير — اتقان ٢ : ٢٢٤ لهذه العبارة وتلك الأجزاء الكبار إذا ما انضم إليها ملاحظة قوة اتصال القرآن بالحياة الإسلامية ؛ وشديد عناية القوم بأخذ الأحكام وغيرها منه ، وحاجتهم الملحة في ذلك ، كل أولئك وما يشبهه مؤذن بأن تتبعهم لتفسير القرآن ، واستيفاءهم ذلك في سوره وآيه قد كان عملاً مبكراً ، ولا أميل إلى تأخيره لنهاية القرن الثاني وأوائل الثالث — وصاحب ضحى الإسلام — ٢ : ١٤١ — يميل إلى عد الفراء — ت ٢٠٧ هـ — أول من تعرض لآية آية حسب ترتيب المصحف وفسرها على التتابع ، أخذا ذلك من نص في فهرست ابن النديم ، وكتاب معاني القرآن للفراء في أيدينا ، وهو شبيه في تناوله للآي على ترتيبها في السور بكتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة — ت ٢٠٩ هـ أو حوالي هذا . فإن القطعة التي منه بأيدينا تتناول السور على ترتيبها ، وتعرض لما في السورة من آي تحتاج لبيان مجازها أي المراد بها ، فليس للفراء أولية شخصية في هذا ، بل كانت تلك على ما يبدو خطة العصر ، ولعله لو وقع إلينا شيء مما قبل ذلك العهد لرجح أن هذا التناول المرتب لتفسير سور القرآن وآيه أقدم عهدا من صنيع الفراء وأبي عبيدة بغير الجدل »

من ذلك فينظر فى جملته ، وإن كان قد ألم بشىء من هذا إلماماً سريعاً لا يشى . . . وتلك الخطة الغالبة فى تفسير القرآن على ترتيب سوره وآيه فيها ، مما هو موضع للنظر ، نقول فيه كلمة ضمن ما نعرض له من حديث عن :

التفسير اليوم

والقدماء فيما يقولون عن حياة العلوم الإسلامية قد قسموها ثلاثة أقسام : علم نضج واحترق وهو النحو والأصول ، وعلم نضج وما احترق وهو علم الفقة والحديث ، وعلم لا نضج ولا احترق ، وهو علم البيان والتفسير . . . ويشاء الله أن يكون علم البيان وعلم التفسير من أول ما أقوم على خدمته فى كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول . . فيكون قول القدماء أنفسهم بعدم نضجهما إذناً صريحاً منهم بالمحاولة المحددة فى حياة هاتين المادتين ، وقد تقدمت إلى هذه المحاولة ، تحت الشعار الذى اتخذته لنفسى وهو : أول التجديد قتل القديم فهماً ، وأراد الله أن يكون فى دائرة المعارف الإسلامية أول تسجيل لإجمال هذه المحاولة المحددة فى مادة البلاغة ، وها هى ذى أول من يسجل أصول هذه المحاولة فى مادة التفسير .

١ — القرآن كتاب العربية الأكبر

فى الذى مضى من القول عن « ألوان التفسير » بيان للأغراض التى كان يقصد إليها المفسرون ، ويعنون بتحقيقها أكثر من غيرها ؛ وقد سمعنا الأستاذ الإمام رحمه الله ، يتقدمهم فيما آثروا من أغراض ، ويرى أن الغرض الأول والأهم فى التفسير ، أن يكون محققاً لهداية القرآن ورحمته ، مبيناً لحكمة التشريع فى العقائد والأخلاق ، والأحكام على الوجه الذى يجذب الأرواح . . . إلخ فالمقصد الحقيقى عنده : هو الاهتداء بالقرآن ، وهو مقصد جليل ولاشك . . . يحتاج المسلمون إلى تحقيقه .

لكن ليس بدعاً من الرأى أن ننظر فى هذا المقصد لنقول : إنه ليس الغرض الأول من التفسير ، وليس أول ما يعنى به ويقصد إليه ، بل إن قبل ذلك كله مقصداً أسبق ، وغرضاً أبعد ، تنشعب عنه الأغراض المختلفة ، وتقوم عليه المقاصد المتعددة ولابد من الوفاء به قبل تحقيق أى مقصد آخر ، سواء أكان ذلك المقصد الآخر ، علمياً أم عملياً ، دينياً أم دنيوياً . . وذلك المقصد الأسبق والغرض الأبعد هو النظر فى القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر ، وأثرها الأدبى الأعظم ، فهو الكتاب الذى أخلد العربية ، وحمى كيانها وخلد معها ، فصار فخرها ، وزينة تراثها ؛ وتلك صفة للقرآن يعرفها العربى مهما يختلف به الدين أو يفترق به الهوى ، ما دام شاعراً بعربيته مدركاً أن العروبة أصله فى الناس ، وجنسه بين الأجناس ، وسواء بعد ذلك أكان العربى مسيحياً أم وثنياً ، أم كان طبيعياً دهرياً لا ديناً ، أم كان المسلم المتحنف ، فإنه سيعرف بعروبته منزلة هذا الكتاب فى العربية ، ومكانته فى اللغة ، دون أن يقوم ذلك على شىء من الإيمان بصفة دينية للكتاب ، أو تصديق خاص بعقيدة فيه . . . وليس هذا شأن العرب فحسب ، بل إن الشعوب

التى ليست عربية الدم أصلا ، ولكن وصلها التاريخ ، وسير الحياة بهذه العروبة ، فارتضت الإسلام ديناً ، أو خالطت العرب فساطت دماءها بدمائهم ، ثم اتخذت العربية لغة ، حتى صارت تلك العربية أصلا من أصول حياتها الأدبية : حتى هذه الشعوب التى ربطتها بالعربية هذه الأواصر الوثقى ، إلى أن صارت العربية عنصراً أساسياً ، وجانباً جوهرياً من شخصيتها اللغوية الفنية ، قد صار لكتاب العربية الأعظم ، وقرآنها الأكرم مكانه بين ما تعنى به ، من دراسة أدبية وآثار فنية قولية ، فألزمها كل أولئك تناول هذا الكتاب بدراسة أدبية ، تتفهم بها أصول ما ورثت من تلك العروبة ، إن كانت عربية النجار أو كانت قد اتصلت بتلك العروبة اتصالا قوياً ، دفع شخصيتها ، وسير وجودها ، ووجه حياتها .. فالعربى القح ، أو من ربطته بالعربية تلك الروابط ، يقرأ هذا الكتاب الجليل ، ويدرسه درساً أدبياً ، كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة ، وتلك الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن هى ما يجب أن يقوم به الدارسون أولا وفاء بحق هذا الكتاب ، ولو لم يقصدوا الاهتداء به أو الانتفاع بما حوى وشمل ، بل هى ما يجب أن يقوم به الدارسون أولا ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه ، أو انطوت على نقيض ما يردده المسلمون الذين يعدونه كتابهم المقدس ، فالقرآن كتاب الفن العربى الأقدس ، سواء أنظر إليه الناظر على أنه كذلك فى الدين أم لا .

وهذا الدرس الأدبى للقرآن فى ذلك المستوى الفنى ، دون نظر إلى أى اعتبار دينى ، هو ما نعتده وتعتده معنا الأمم العربية أصلا ، والعربية اختلاطاً ، مقصداً أول ، وغرضاً أبعد ، يجب أن يسبق كل غرض ويتقدم كل مقصد . . . ثم لكل ذى غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبى أن يعمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء ، ويقتبس منه ما يريد ، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع ، أو اعتقاد ، أو أخلاق ، أو إصلاح اجتماعى ، أو غير ذلك . . . وليس شىء من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحد دراسة صحيحة كاملة مفهمة له ، وهذه الدراسة هى ما نسميه اليوم تفسيراً ، لأنه لا يمكن بيان غرض القرآن ولا فهم معناه إلا بها .

فجملة القول : أن التفسير اليوم — فيما أفهمه — هو : الدراسة الأدبية ، الصحيحة المنهج ، الكاملة المناحى ، المتسقة التوزيع . والمقصد الأول للتفسير اليوم أدبى محض صرف ، غير متأثر بأى اعتبار ، وراء ذلك . وعليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد إليه . . هذه هى نظرتنا إلى التفسير اليوم وهذا غرضنا منه ، وعلى هذا الأساس نتقدم لبيان طريقة تناوله ، ومنهج درسه .

٢ — أثر ترتيب القرآن فى تفسيره

ونتظر بين يدى الخطة فى مسألة الترتيب لنبنى عليها الرأى فى كيفية تناول التفسير ، وهل نتبع فيه الخطة التى سادت حتى اليوم — كما تقدم —

فتدرسه على ترتيب سوره وآيه فى السور، أو على غير هذا من ترتيب ؟ .

والقرآن — كما هو المعروف — لم يرتب على الموضوعات والمسائل ، فيفرد كل شيء منها بباب أو فصل ، يجمع ما ورد فيه عن هذا الموضوع أو تلك المسألة ، فليس على ترتيب كتب العقائد مع ما فيه من أصول العقيدة ، وليس على ترتيب كتب التشريع مع ما فيه من أصول التشريع ، ولا هو كذلك على نسق كتب الأخلاق أو التاريخ ولا القصص ، ولا غير ذلك . . بل ليس على ترتيب بعض كتب الدين حين أفردت أحداث الحياة بأسفار عنونت كل سفر منها بحادث ، أو حين جرت على تسلسل حياة فرد خصت كل حين منها بقسم ، كما لم يرتب على شيء من تاريخ ظهور آياته . . . إنما جرى القرآن على غير هذا كله ، فعرض لكثير من الموضوعات ولم يجمع منها واحداً بعينه ، فيلتقي أوله بآخره ، ويعثر به فى مكان معين .. وإنما نثر ذلك كله نثراً ، وفرقه تفريقاً ، فالحكم التشريعي فى أكثر من موضع ، والأصل الاعتقادي قد عرض له غير مرة ، والقصة قد وزعت مناظرها ومشاهدها فى جملة أماكن ، وهكذا تقرأ فى السورة الواحدة فنوناً من القول ، وتمر بألوان من الأغراض المختلفة ، تعرض لها سورة أخرى ، فيتكامل العرضان ، وتتم الفكرة بتتبعها فى مواطن متعددة ، وذلك لحكمة ومرمى يبين فى غير هذا المكان من الدراسة القرآنية التى تعرض للكلام فى الترتيب .

وإنما ننظر إلى ما لهذا الواقع من أثر فى طريقة تناول القرآن بالتفسير ، وتتبعه لفهم معانيه وأغراضه ، فيبدو للناظر أن تفسيره سوراً وأجزاء لا يمكن من الفهم الدقيق ، والإدراك الصحيح ، لمعانيه وأغراضه ، إلا إن وقف المفسر عند الموضوع ليستكمله فى القرآن ويستقصيه إحصاء ، فيرد أوله إلى آخره ، ويفهم لاحقه بسابقه . . فالناظر فى سورة البقرة مثلا يجد من الحديث عن المؤمنين وحالهم ما أحسب أنه يفهم الفهم الصحيح ، إذا ما قورن بما فى سورة « المؤمنون » ، من الجزء الثامن عشر — ثم هو واجد فى هذه البقرة عن المنافقين وحالهم مالا يفهم على وجهه إلا مع سورة « المنافقون » فى الجزء الثامن والعشرين . . وقصة آدم فى البقرة ، إنما تفسر مع ما ورد عنها فى سورة الأعراف ، والحجر والكهف وغيرها .

وأنت — أرشدك الله — مقدر أن الذى يفهم جملة نصوص خاصة بموضوع واحد ، إنما يصل إلى صحيح معناها ودقيقه ، بمعرفة سابقها ولاحقها ومتقدمها ومتأخرها ، إذا ما كان الزمن قد تباعد بين تلك النصوص ، وبخاصة مثل هذا التباعد الزمنى الذى بين آى القرآن ، فقد طال سنين وسنين . . . ثم هذا المتفهم محتاج إلى إدراك الملابسات والمناسبات والأسباب التى أحاطت بما يفهمه من النصوص ، إذ هى أضواء لابد منها لاستجلاء المعنى : وترتيب القرآن لم يرع شيئاً من تقدم الزمن وتأخره ، فمكيه يتخال مدنيه ، ويحيط به ، ومدنيه يتخلل مكيه ويحيط به ، وهكذا ترى من النظر فى ترتيب القرآن على سوره — أى ترتيب كان فى المصاحف المختلفة — مالا يساير حاجات مفسره المتفهم له ، بل يقضى

ما كان من أمر الترتيب . بالنظر الجديد والترتيب الخاص لآى الموضوع الواحد ، بحيث يكشف هذا الترتيب لنا عن تلك النواحى ، التى عرفت أن المفسر المتفهم مضطر إلى مراعاتها وتقديرها ، توصلا إلى الفهم الصحيح ، والمعنى الدقيق .

فجملة القول ، أن ترتيب القرآن فى المصحف قد ترك وحدة الموضوع لم يلتزمها مطلقاً ؛ وقد ترك الترتيب الزمنى لظهور الآيات لم يحتفظ به أبداً ؛ وقد فرق الحديث عن الشىء الواحد والموضوع الواحد فى سياقات متعددة ، ومقامات مختلفة ، ظهرت فى ظروف مختلفة ؛ وذلك كله يقضى فى وضوح بأن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً ؛ وأن تجمع آيه الخاصة بالموضوع الواحد ، جمعاً إحصائياً مستقصياً ، ويعرف ترتيبها الزمنى ، ومناسباتها وملابساتها الحافة بها ، ثم ينظر فيها بعد ذلك لتفسر وتفهم فيكون ذلك التفسير أهدى إلى المعنى ، وأوثق فى تحديده . . . وليس تفسير القرآن سورة سورة إلا تعرضاً مفرقاً لموضوعات مختلفة تنتظمها السورة الواحدة ؛ ثم يعود المفسر بعد ذلك فى السورة الأخرى إلى مثل هذه الموضوعات أنفسها . . فإن عجل النظرة الجامعة إلى هذه الموضوعات فى القرآن كله حينما عرضت له فى أول سورة ، فقد آل به الأمر إلى تفسير الموضوعات ، وكانت وقفاته الطوال المتباعدة عند كل موضوع تركاً لتفسير السورة وإخلالا به ؛ وإن تعرض للموضوع الواحد مراراً كلما عرض فى السور المختلفة فقد أخل بوحدة الموضوع حين ترك الإلمام الجامع به فى مقام متصل .

فصواب الرأى — فيما يبدو — أن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً ، لا أن يفسر على ترتيبه فى المصحف الكريم سوراً أو قطعاً . . ثم إن كانت للمفسر نظرة فى وحدة السورة وتناسب آيها ، واطراد سياقها فلعل ذلك إنما يكون بعد التفسير المستوفى للموضوعات المختلفة فيها .

٣ — المنهج الأدبى فى التفسير :

وإذا ما كان وجه الرأى أن التفسير الأدبى لكتاب العربية الأكبر ، هو أول ما يجب أن يحاوله من لهم بالعربية صلة لغوية أدبية سواء أكانوا عرباً أم غير عرب . . وإذا ما كان وجه الرأى أن هذا التفسير الأدبى ينبغى أن يتناول القرآن موضوعاً موضوعاً ، لا قطعة قطعة ؛ فعلى هذا الأساس يكون منهج التفسير الأدبى إذن صنفين من الدراسة ، كما هى الخطة المثلى فى درس النص الأدبى[1] وهذان الصنفان هما : ا — دراسة حول القرآن . ب — دراسة فى القرآن .

فأما دراسة ما حول القرآن :

فمنها دراسة خاصة قريبة إلى القرآن ، ومنها دراسة عامة بعيدة — فيما يبدو من ظاهر الرأى — ولكنها فى تقدير المنهج الأدبى لازمة لفهم القرآن فهماً سليما دقيقاً .

والدراسة الخاصة هى مالا بد لمعرفته، مما حول كتاب جليل كهذا الكتاب ؛ فظهر فى نحو عشرين

(١) بيان هذه الخطة ، وتصحيح الوضع فيها مما انتظمته دراسات كاتب هذه المادة ؛ فى « الأدب المصرى » بكلية الآداب ، من جامعة فؤاد الأول « مخطوطة » .

عاماً أو كذا وعشرين عاماً ، ثم ظل مفرقاً سنين حتى جمع فى أدوار مختلفة وأحوال مختلفة ، وكان جمعه وكتابته عملاساير الزمن طويلا ، وناله من ذلك ما ناله . . ثم هناك قراءته ، ومسايرة هذه القراءة للتطور اللغوى الذى تعرضت له اللغة العربية ، بفعل النهضة الجادة التى أثارتها الدعوة الإسلامية والدولة الإسلامية ، فقد كانت هذه القراءات عملا ذا أثر واضح فى حياة الكتاب وفهمه . وتلك الأبحاث — من نزول ، وجمع ، وقراءة ، وما إليها — هى التى عرفت اصطلاحياً — منذ حوالى القرن السادس الهجرى — باسم علوم القرآن[1] بعدما تناولها المفسرون المختلفون قبل ذلك بالبحث المجمل ، والبيان المتفاوت فى الاستيفاء ، حسب عناية المفسر واهتمامه ؛ ومثل تلك الأبحاث جد لازمة ، فى نظر دارسى الآثار الأدبية ، ولابد منها لفهم النصوص المدروسة ، والاتصال بها اتصالا مجدياً . . بل كان لزوم هذه الأبحاث لفهم القرآن مما شعر به القدماء أنفسهم ، حتى قال السيوطى فى مقدمة كتابه « الإتقان فى علوم القرآن » : « وقد جعلته مقدمة للتفسير الكبير الذى شرعت فيه وسميته بمجمع البحرين ومطلع البدرين الجامع لتحرير الرواية ، وتقرير الدراية ، ومن الله أستمد التوفيق والهداية[2] . » وكان أكثر المفسرين يلمون فى مقدمة تفاسيرهم بشىء من القول فى النزول والجمع ، والقراءات . . وقد أفرد ما حول القرآن من تلك الموضوعات حديثاً بالعناية ، نفر من يمارسون هذه الأبحاث من الغربيين ، وكان أجل من كتب فى ذلك منهم الألمانى نولدكه T. Noeldeke صاحب كتاب تاريخ القرآن *Geschichte des Qorans* ؛ الذى اشترك فى تحقيقه وإكمال طبعته الثانية نفر من علماء الألمان مثل شفالى وزيمرن وبرجشتراسر ، وقد جاهد أحد شبابنا من خريجى كلية الآداب فترجم الكتاب بمعونة من فى الكلية من أساتذته الألمان وعارفى لغتهم ، لكن حالت عوائق تافهة دون طبع الكتاب ، مع أن أبحاث هؤلاء المحدثين قد أفاضت على تلك الموضوعات ألواناً من العناية العلمية ، إن لم تخل من الاتهام فإنها لن تخلو من روح النقد والتمحيص ، التى لابد منها فى تناول هذه الأبحاث . . وهى دراسات ضرورية لتناول التفسير كما أشرنا ، حتى ما ينبغى مطلقاً أن يتقدم لدرس التفسير من لم ينل حظه من تلك الدراسة القريبة الخاصة حول القرآن ؛ ليستطيع فهمه فهماً أدبياً صحيحاً مسترشداً بتلك الملابسات الهامة فى فهم القرآن .

وأما ما حول القرآن من دراسة عامة ، فهو ما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية ، التى ظهر فيها القرآن وعاش ، وفيها جمع وكتب وقرئ وحفظ ، وخاطب أهلها أول من خاطب ، وإليهم ألقى رسالته لينهضوا بأدائها ، وإبلاغها شعوب الدنيا ؛ فروح القرآن عربية ، ومزاجه عربى ، وأسلوبه عربى ؛ « قرآناً عربياً غير ذى عوج » . . والنفاذ إلى مقاصده إنما يقوم على التمثل الكامل ، والاستشفاف التام لهذه الروح العربية ، وذلك المزاج العربى ، والذوق

(١) محاضرات علوم القرآن لكاتب هذه المادة فى كلية الآداب « مخطوطة » .

(٢) الإتقان ، ج ١ ص ٣

العربى [1] ومن هنا لزمت المعرفة الكاملة لهذه البيئة العربية المادية ، أرضها بجبالها وحرارها وصحاريها وقيعانها ، وسمائها بسحبها ونجومها ، وأنوائها ؛ وجوها بحره وبرده وعواصفه وأنسامه ، وطبيعتها بجدبها وخصبها ، وقحولها أو نمائها ، ونباتها وشجرها . . . إلخ. فكل ما يتصل بتلك الحياة المادية العربية وسائل ضرورية لفهم هذا القرآن العربى المبين . : : مع هذا ما يتصل بالبيئة المعنوية بكل ما تتسع له هذه الكلمة ؛ من ماض سحيق ، وتاريخ معروف ونظام أسرة أو قبيلة ، وحكومة فى أى درجة كانت وعقيدة بأى لون تلونت ؛ وفنون مهما تتنوع ؛ وأعمال مهما تختلف وتتشعب ، فكل ما تقوم به الحياة الإنسانية لهذه العروبة ، وسائل ضرورية كذلك لفهم هذا القرآن العربى المبين :: وإذا جهدت الدراسة الأدبية فى أن تعرف عن تلك العربية والعروبة أكثر وأعمق وأدق ما يعرف تبتغى بذلك درس أدبها درساً صحيحاً ؛ فإن هذا القرآن رأس هذا الأدب ، وقلبه الخافق ، ولن يدرس درساً أدبياً صادقاً ، يفى بحاجة المتعرض لتفسيره إلا بعد أن تستكمل كل وسائط تلك المعرفة للبيئة العربية مادية ومعنوية : أما ما دمنا نقرأ التشبيه العربى القرآنى ، أو التمثيل العربى القرآنى ، فإذا مادته الأنواء العربية ، والظواهر الجوية العربية ، والحى أو الجماد المشهود فى بلاد العرب لا نعرف عنه شيئاً وليس عندنا عنه صورة خاصة ، فما يحق لنا – مع هذا – أن نقول إننا نفسر هذا القرآن أو نمهد لفهمه فهماً أدبياً ، يهيئ للانتفاع به فى نواح أخرى ، وما دمنا نذكر الحجر ، والأحقاف ، والأيكة ، ومدين ، ومواطن ثمود ومنازل عاد ، ونحن لا نعرف عن هذه الأماكن إلا تلك الإشارات الشاردة ، فما ينبغى أن نقول إننا فهمنا وصف القرآن لها ولأهلها ، أو إننا أدركنا مراد القرآن من الحديث عنها وعنهم ، ثم لن تكون العبرة بهذا الحديث جلية ولا الحكمة ولا الهداية المرجوة مفيدة مؤثرة ! !

ولعله ليس بالكثير مطلقاً أن نطلب مثل تلك الدراسات المفصلة لبيئة القرآن الذى هو أحدث الكتب السماوية عهداً ، ولغته التى بها نزل لا تزال لغة حية تتكلمها مئات الملايين ، وأدبها هو أدب غير واحدة من الأمم ، تدعى لنفسها حق الحياة ؛ ثم هى أصل كبير للهجات ولغات تقوم دراستها الصحيحة على دراسة هذه العربية : : ليس بالكثير فى شىء أن نطلب هذه الدراسة لبيئة القرآن وهذه حالته ! لأن الكتب الدينية الأخرى أقدم من القرآن بالقرون المتطاولة وبيئاتها قد عفت معالمها ، ولغاتها قد تخلت عنها إذ خرجت من الحياة ؛ ولكنا نجد ما فى هذه الكتب الدينية جميعاً من حى وجماد ، وحادثة ، وعلم ، قد أفرد بالدراسة ووضعت له الكتب المطولة والمعاجم المستوفاة حتى ما يفوت شىء منها من يبتغى معرفته ، وهذا كله إلى جانب الدراسات التاريخية والأدبية والدينية ، والقانونية ، والاجتماعية العميقة والمقارنة التى أصابتها تلك الكتب : ولا

---

(1) ان للقرآن معانى ومرامى انسانية اجتماعية بعيدة الهدف ابدية العمر ؛ لكن ذلك كله انما جاء الانسانية فى ثوبه العربى وبذلك التعبير العربى ، والتمثل التام لهذه العروبة هو السبيل المتعينة لفهم ذلك كله والوصول اليه .

أتحدث عن الترجمات والنشرات ، فتلك نواح أخرى ليست الآن موضع حديثنا ، ولكن بها تعظم المأثمة فى هذا التقصير الدراسى لكتاب هو أجل وأقدم ، وأوثق ما عرفت العربية من آثارها الأدبية !

تلك إلمامة مما حول القرآن من دراسة، وهى فى جملتها ترجع : إما إلى تحقيق النص وضبطه وبيان تاريخ حياته . . . وإما إلى التعريف بالبيئة التى فيها ظهر ، وعنها تحدث ، وبين مغانيها ومعانيها تقلب ... وبعد استيفاء ذلك يكون التقدم إلى :

دراسة القرآن نفسه :

وهى تبدأ بالنظر فى المفردات ، والمتأدب يجب أن يقدر عند ذلك ، تدرج دلالة الألفاظ ، وتأثرها فى هذا التدرج يتفاوت ما بين الأجيال وبفعل الظواهر النفسية والاجتماعية ، وعوامل حضارة الأمة ، وما إلى ذلك مما تعرضت له ألفاظ العربية فى تلك الحركة الجياشة المتوثبة التى تمت بها الدولة الإسلامية ، والنهضة الدينية والسياسية والثقافية ، التى خلفت هذا الميراث الكبير من الحضارة . . . وقد تداولت هذه اللغة العربية فى تلك النهضات أفواه أمم مختلفة الألوان والدماء والماضى والحاضر ، فتهيأت من كل ذلك خطوات تدريجية فسيحة متباعدة فى حياة ألفاظ اللغة العربية ، حتى أصبح من الخطأ البين أن يعمد متأدب إلى فهم ألفاظ هذا النص القرآنى الأدبى الجليل ، فهماً لا يقوم على تقدير تام لهذا التدرج والتغير ، الذى مس حياة الألفاظ ودلالتها ، وعلى التنبه إلى أنه إنما يريد ليفهم هذه الألفاظ فى الوقت الذى ظهرت فيه وتليت أول ماتليت على من حول تاليها الأول عليه السلام(1) — وهذا هو أحد الاعتبارات الجوهرية التى تقف فى وجه التفسير العلمى للقرآن على ما أشرنا إليه من قبل .

وإذا كان هذا هو الأصل الأول فى فهم دلالة ألفاظ القرآن ، فمن لنا به مع أن معاجمنا لا تسعف عليه ولا تعين: ؟ فأكبر ما نملكه منها — وهو « لسان العرب » لابن منظور المصرى — قد كتب على طريقة المقص والغراء ، كما يقول العصريون ، فتجاورت فيه نصوص تباعدت عصور أصحابها ، فابن دريد فى أوائل القرن الرابع الهجرى (٣٢١هـ) ، يجاور ابن الأثير فى أوائل القرن السابع الهجرى (٦٠٦هـ) وتمازج لغويات الأول دينيات الثانى . . . والقاموس المحيط — كما نعرفه — عصارات غير ممتزجة لثقافات متغايرة متباينة ، من فلسفية عقلية إلى طبية عملية ، فأدبية لغوية ، فدينية اعتقادية ، أو غيرها.. معاجمنا لا تسعف على شىء من تحقيق هذا الأصل الثابت فى تدرج الألفاظ . . . فليس أمام مفسر القرآن حين يبتغى المعنى الأول لألفاظه إلا أن يقوم بعمل فى ذلك، مهما يكن موقتاً وقاصراً فإنه هو كل ما يمكن اليوم، وإلى أن نملك قاموساً اشتقاقياً تتدرج فيه دلالات الألفاظ ، وتتمايز فيه المعانى اللغوية على ترتيبها ، عن

(1) لا ينكر ان خلود هذا الكتاب ودراسته الدائمة الحية مع صلته الوثقى بها ، كل ذلك يهيىء لفهم معان متجددة او نامية . لكنا مع عدم انكار هذا القدر نرى انه لا ينبغى ان تنسب الى القرآن من هذه المعانى الا ما كان طريق فهمه الحس اللغوى للعربية ، وسبيل الانتقال اليه هو دلالة اللفظة الاولى فى عصر نزول القرآن .. وبيان هذا والتمثيل له مما لا يتسع له المقام هنا

المعانى الاصطلاحية على ظهورها .. فلا مندى للمفسر من النظر فى المادة اللغوية للفظ الذى يريد تفسيره ، ليتحسس فيها المعانى اللغوية عن غيرها ؛ ثم ينظر فى تدرج المعانى اللغوية للمادة نظرة ترتبها على الظن الغالب ، فتقدم الأسبق الأقدم منها على السابق ؛ حتى يطمئن — ما استطاع — إلى شئ فى ذلك ينتهى منه إلى ترجيح معنى لغوى للكلمة ، كان هو المعروف حين سمعتها العرب فى آى الكتاب . . . والمفسر فى هذا التمييز والنظر ملم — ما أمكن — بمحدث الدراسة فى أنساب اللغات وصلة ما بينها ، ليطمئن كذلك إلى أن الكلمة عربية أصيلة ، أو هى دخيلة ؛ وإن كانت فما بيئتها ؟ وما معناها الأول؟ ... ثم هو محاذر كذلك من اندفاع معاجمنا فى رد الكلمات إلى أصل عربى يشابهها فى اللفظ ، مع التكلف فى الاشتقاق والربط . .

وإذا ما فرغ من البحث فى معنى اللفظة اللغوى ؛ انتقل بعده إلى معناها الاستعمالى فى القرآن يتتبع ورودها فيه كله ، لينظر فى ذلك ، فيخرج منه برأى عن استعمالها : هل كانت له وحدة اطردت فى عصور القرآن المختلفة ومناسباته المتغيرة ؟ وإن لم يكن الأمر كذلك : فما معانيها المتعددة التى استعملها فيها القرآن ؟ وبذا يهتدى بمعناها أو معانيها اللغوية إلى معناها أو معانيها الاستعمالية فى القرآن ؛ وهو بما ينتهى إليه من كل أولئك يفسرها مطمئنا فى موضعها من الآية التى جاءت فيها .

وقد حاول الراغب الأصفهانى منذ قرابة ألف عام ، أن يعطينا مفردات القرآن فى قاموس خاص بها ، وعانى فيها شبيها بما وصفنا أو بشىء من أصل فكرته ، ولكنه لم يتم التعقب اللغوى ، ولم يستوف التتبع القرآنى ، وفاته مع ذلك كله فرق مابين عصره وعصرنا فى دراسة اللغات وصلاتها ؛ إلا أنه فى كل حال نواة تخجل من بعده ، وبخاصة أهل هذا العصر الطموح ، فيؤلمهم ألا يملكوا إلا هذا القاموس القرآنى الناقص بل البدائى ، وبالتزام هذا المنهج الأدبى يرجى كمال هذا القاموس ، وقواميس أخرى تتطلبها حياة القرآن ، كتاب العربية الأعظم .

ثم بعد المفردات يكون نظر المفسر الأدبى فى المركبات ، وهو فى ذلك — ولا مرية — مستعين بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة ... إلخ ولكن لا على أن الصنعة النحوية عمل مقصود لذاته ، ولا لون يلون التفسير كما كان الحال قديماً . . بل على أنها أداة من أدوات بيان المعنى وتحديده ، والنظر فى اتفاق معانى القراءات المختلفة للآيات الواحدة ، والتقاء الاستعمالات المتماثلة فى القرآن كله . . ثم على أن النظرة البلاغية فى هذه المركبات ليست هى تلك النظرة الوصفية التى تعنى بتطبيق اصطلاح بلاغى بعينه ، وترجيح أن ما فى الآية منه هو كذا لا كذا ؛ أو إدراج الآية فى قسم من الأقسام البلاغية دون قسم آخر ! ! كلا : بل على أن النظرة البلاغية هى النظرة الأدبية الفنية التى تتمثل الجمال القولى فى الأسلوب القرآنى ، وتستبين معارف هذا الجمال ، وتستجلى قسماته ، فى ذوق بارع قد استشف خصائص التراكيب العربية منضما إلى ذلك التأملات العميقة فى التراكيب

والأساليب القرآنية لمعرفة مزاياها الخاصة بها بين آثار العربية ، بل لمعرفة فنون القول القرآني وموضوعاته فنا فنا ، وموضوعا موضوعا ، معرفة تبين خصائص القرآن في كل فن منها ومزاياه التي تجلو جماله » .

ولئن كان مثل هذا مما يطلب أو يوصف في قليل من الجمل أو الأسطر ، فإن تحقيقه ليس بهذه السهولة والقرب ، وإنما يقوم على إصلاح أدبي بلاغي أحسب أن الحياة الأدبية اليوم تحاوله ، وهي بالغة منه إن شاء الله مبلغاً حسناً ؛ ومستفيدة به في التفسير الأدبي للقرآن ، كما تستفيد هذه المحاولة الإصلاحية نفسها بمزاولتها للتفسير القرآني ، وإذ أوفى بنا القول على هذا الإصلاح الأدبي فإنا نشير إلى ما تنبغي مراعاته من :

التفسير النفسي : لأن ما استقر من تقدير صلة البلاغة بعلم النفس(1) قد مهد السبيل إلى القول بالإعجاز النفسي للقرآن، كما كشف عن وجه الحاجة إلى تفسير نفساني للقرآن يقوم على الإحاطة المستطاعة، بما عرف العلم من أسرار حركات النفس البشرية في الميادين التي تناولتها دعاوة القرآن الدينية ، وجدله الاعتقادي ، ورياضته للوجدانات والقلوب ، واستلاله لقديم ما اطمأنت إليه ، وتوارثته عن الأسلاف والأجيال، وتزيينها بما دعا إليه من إيمان، ينقض مبرم هذا القديم ، ويهدم أصوله ... وكيف تلطف القرآن لذلك كله ، وماذا استخدم من حقائق نفسية ... في هذه المطالب الوجدانية ... والمرامي القلبية ، وماذا أجدت رعاية ذلك كله ، في إنجاح الدعوة ، وإعلاء الكلمة ... فالتفسير النفسي ، يقوم على أساس وطيد من صلة الفن القولي بالنفس الإنسانية ، وأن الفنون على اختلافها — ومن بينها الأدب — ليست إلا ترجمة لما تجده النفس ... وقد ألممنا بذلك في مكانه من الدراسة البلاغية الفنية، ولا نقول الآن أكثر من أن اللمحة النفسية في المعنى القرآني ، ربما تكون أحسم لخلاف بعيد الغور ، كثير الشعب بين المفسرين ، قد تأثلوا له البراهين النظرية والأقيسة المنطقية ، وتلاقوا فيه بصنوف الأعاريب ، ومعقد الصناعة النحوية البعيدة عن روح الفن ، أو بالمحاولات البيانية الجافة ، إلى النظرات السوفسطائية المسفة ؛ وانظر على سبيل المثال تفسير الآيات ١٩٣ — ١٩٥ من سورة الشعراء في الفخر الرازي ٦ : ٥٤١ — ٥٤٣ ط بولاق — وقابله بتفسير الزمخشري لهذه الآيات — كشاف ٢ : ١٣٢ ط بولاق — تر الفرق بين الصنيعين ، وكيف كانت نظرة الزمخشري النفسية فيصلا حاسما في الموضوع ... فالملاحظة النفسية حين تعلل نسج الآية وصياغتها ، وتعرف بجو الآية وعالمها ، ترفع المعنى الذي يفهم منها إلى أفق باهر السناء ؛ وبدون هذه الملاحظة يرتد المعنى ضئيلا ساذجاً ، لا تكاد النفس تطمئن إليه ، ولا هو خليق بأن يكون من مقاصد القرآن .

والحديث عن التفسير النفسي يذكرنا بما عرض له الأستاذ الإمام — روح الله روحه — من صلة بين

(1) بحث « البلاغة وعلم النفس » — لكاتب هذا المقال نشر في الجزء الثاني من المجلد الرابع لمجلة كلية الآداب سنة ١٩٣٦ م

التفسير وعلم الاجتماع: فقد ذكر (1) وأن نعلم أحوال البشر مما لا يتم التفسير إلا به ، وأنه لابد للناظر في الكتاب من النظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم ، ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف ، وعز وذل ، وعلم وجهل ، وإيمان وكفر ، .. وهذا هو ما جعلنا نفهم من قوله أنه يريد علم الاجتماع ، وإن لم يسمه .. ولكنه عقب على ذلك بقوله : .. ومن العلم بأحوال العالم الكبير ، علويه وسفليه ، ويحتاج في هذا إلى فنون كثيرة ، من أهمها التاريخ بأنواعه ، .. وعلى كل حال فنحن إنما أعنينا بما يقوم به الفهم الأدبي للقرآن ، وهو الفهم الذي يتقدم كل استفاده منه .. ثم تتلوه بعد ذلك المطالب الأخرى من هداية الخلق ، أو إصلاح حالهم أو التشريع لهم .. فكل هذا يجب أن يقوم على أساس وطيد من الدرس الأدبي الذي أسلفنا وصفه العام ، فيتصل بالخبرة النفسية كما ذكرنا ، وقد تتصل المطالب الأخرى بعد ذلك بعلم الاجتماع أو غيره ..

وبعد فقد وصفت الذي وصفته من منهج التفسير الأدبي ومطالبه الجليلة ، وأنا ذاكر مالا أنساه أبداً كلما شرحت المنهج الدقيق لدراسة أدبية أو غيرها ، فأقول للمستكثرين : مهما يكن لهذه المطالب من أثر يثقل خطانا ويؤخر أثمار دراستنا ، ويشعرنا بالنقص ، ويعود علينا باللائمة فإن هذه هي الحقيقة ، وهذا هو الواجب ، وأولى لنا أن نؤثر تقرير هذه الحقيقة على أن نكذب على أنفسنا وعلى الأجيال ، فنزعم الكفاية الكاملة والقدرة الموفورة .. ولئن لم يكن لنا من الكمال إلا الشعور بالنقص فذلك أجمل بنا من التزيد الزائف .. وليس الذي نبغيه من هذا المنهج مستحيلا ولا بعيد التحقق ، فقد شعر أسلافنا بجملته ، وقاموا ببعضه للقرآن ، ثم قام المحدثون به كله لكتبهم الأدبية والدينية ، ولن نكون نحن بين هؤلاء وأولئك الضائعين العاجزين ! !

وأخيراً : .. هذا المقال — في أكثره — إيجاز مركز ، وإجمال لامح ، يغرى ذوى الشأن في التفسير بآفاق فسيحة من الدرس والبحث .. وما على إذا لم يجد كل قارئ فيه حاجته ! .. ليس هنا مجال الاستيفاء .

أمين الخولى

(1) مقدمة تفسير الفاتحة ص ١٦ .

السِّيرَة

« السيرة » بمعنى الترجمة المأثورة لحياة النبي محمد عليه السلام ؛ ويظهر أن هذه الكلمة قد استعملت أول ما استعملت للدلالة على باب قائم بذاته في عنوان مؤلف ابن هشام (طبعة فستنفلد ص ٣ ، س ٤ هذا كتاب سيرة رسول الله) ، على أن ثمة شاهداً آخر على استعمالها بمعنى الترجمة لحياة النبي عليه السلام ، فقد وردت بهذا المعنى في الواقدي (ابن سعد . الطبقات ، جـ٢ ، قسم ١ ، ص١٨ : من روى السيرة) ، وفي تلميذه ابن سعد (المصدر المذكور ، جـ ٣ ، قسم ٢ ، ص ١٥٢ : هؤلاء أعلام بالسيرة والمغازي من غيرهم) ، ثم إن كلمة سيرة كانت تستعمل في تلك الأيام حقا للدلالة على ترجمة الحياة بصفة عامة ،

ذلك أننا نعلم بوجود سيرة هي « سيرة معاوية وبني أمية » لعوانة الكلبي المتوفى سنة ١٤٧هـ أو ١٥٨ هـ ، أو لمنجاب بن الحارث (التميمي المتوفى سنة ٢٣١هـ ؛ الفهرست ، ص ٩١ ، س ١٨)

ومعنى « السيرة » متسلسل من « المسلك » أو « طريقة الحياة » اللذين تدل عليهما هذه الكلمة واللذين يعدان تطورا طبيعيا للأصل س ي ر ، أي « سلك » أو « ذهب في الأرض » (وقد وردت كلمة سيرة في القرآن ، سورة طه ، الآية ٢٠)* بمعنى « السنة » أو « الهيئة » ، ويبدو أن صيغة الجمع « سِيَر » هي التي كانت مفضلة في أول الأمر عند الكلام على ترجمة حياة النبي صلى الله عليه وسلم . والراجح أنها أطلقت على الروايات الخاصة بحياته أسوة بـ « سير الملوك » البهلوية(١) الأصل التي كان العرب يعرفونها في مطلع الإسلام (انظر Nöldeke : *Gesch. der Perser u. Araber*، ص ١٤ — ١٨) . والمصطلح « سِـــيَر » يجيء في جل الإشارات التي لدينا عن المؤلفات العربية الأولى الخاصة بترجمة حياة النبي ، مقترنا دائما بكلمة المغازي (Schwally في A.Fischer Nöldeke: *Gesch, d. Qorâns* جـ ٢ ، ص ١٢٢) واقتران هاتين الكلمتين يضيء لنا السبيل في التعرف على أصل السيرة المركب

(١)

أصل السيرة وطبيعتها

إن فكرة جمع قصة حياة النبي من مولده إلى وفاته في رواية متتابعة محكمة ليست فكرة قديمة في الجماعة الإسلامية ولا هي بالفكرة التي جاءت عفو الخاطر . وإذا كان من الطبيعي أن تجتذب فعال منشيء الدين الجديد وأقواله على الفور اهتمام معاصريه وتلصق بذاكرتهم ويزداد هذا الأثر في نفوس المؤمنين به من أهل الجيل الثاني ، فإنه لا يقل عن ذلك حقا وصدقا أن نجد هذا الاهتمام أبعد ما يكون عن طبيعة التاريخ بالمعنى الذي نفهمه من هذه الكلمة ؛ وإنما انصرف هذا الاهتمام إلى تثبيت سنن العبادة والشريعة المقررة جريا على تقاليد النبي واقتداء به ، كما انصرف إلى تخليد ذكر المغازي على غرار ما كان يفعل العرب في الجاهلية ، تلك المغازي التي اشترك فيها المسلمون تحت راية قائدهم الذي كان جل أتباعه ينظرون إليه نظرتهم إلى أمير (٢)

---

(٢٠١) أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون . أعوذ بمعاذ بين يدي ما أعلق على مادة « سيرة » رجاء أن يرزقني الله الوقاية من همز فيها تحضرني فيه الشياطين فيكون تعليقي على غير ما أحب له من براءة وترفع واحترام للمنهج العلمي التي أتمنى دائما أن يتسم بها معاشنا مع هؤلاء السادة .

(*) رقم الآية في المصحف العثماني هو ٢١ [م ع ·]

وأجمع في هذا التعليق رقمي ٢٠١ لأنهما مع عدم تقاربهما يؤلفان — كما يتضح جليا — فكرة متكاملة وصورة متماسكة لشخصية الرسول عليه السلام ؛ وفهم هذه الصورة المتصلة قبل التعليق عليها ضروري ، والحديث عن بعض أجزائها يتصل أقوى الاتصال بالحديث عن سائرها ، فلهذا جمعت التعليقين =

استطاع بفضل حكمته وشجاعته المؤيدتين بروح من الله ، أن يحرز من آيات النصر أروعها وأعظمها أثراً في النفوس ، وإن كان لا يختلف في خلقه اختلافا مشهودا عن أمراء الجاهلية . وقد كان الحافز الأول إلى هذا الاهتمام هو الذي دفع القوم ، كما نعلم ، إلى

= في رقم (١) من المادة يقول الكاتب «الراجح أنها أطلقت على الروايات الخاصة بحياته — الرسول — أسوة بسير الملوك البهلوية الأصل التي كان العرب يعرفونها في مطلع الإسلام» . ومعنى هذا في جلاء أن صورة الرسول في نظر أتباعه كانت صورة الملوك البهلوية ، وهو الذي طبع في نفوسهم تلك الصورة طبعا — ويتكامل هذا المعنى بما جاء في رقم ٢ من المادة ونصه : «كما انصرف — أي الاهتمام — إلى تخليد ذكر المغازي على غرار ما كان يفعل العرب في الجاهلية ، تلك المغازي التي اشترك فيها المسلمون تحت راية قائدهم الذي كان جل أتباعه ينظرون إليه نظرتهم إلى أمير استطاع بفضـــل حكمته وشجاعته ، المؤيدتين بروح من الله ، أن يحرز من آيات النصر أروعها وأعظمها أثراً في النفوس وإن كان لا يختلف في خلقه اختلافا مشهودا عن أمراء الجاهلية» . فالرسول عليه السلام في نظر جل اتباعه أمير لا يختلف عن أمراء الجاهلية ، وما أقرب الإمارة من الملك . .

ونسأل الأستاذ كاتب المادة عن أشياء في منهج تفكيره مثل : —

(أ) صدرت الكلام باستعمال كلمة «سيرة» لحياة النبي عند أكثر من مؤلف ؛ واستعمالها في تلك الأيام فعلا لترجمة حياة معاوية ، مثلا لاستعمالها في تلك الأيام فعلا الدلالة على ترجمة الحياة . وبعد شرح معنى «سيرة» المفردة وبيان استعمال القرآن لها . . الخ . إذا بك تعقب بقولك : «ويبدو أن صيغة الجمع «سيَر» هي التي كانت مفضلة في أول الأمر عند الكلام على ترجمة حياة النبي . . وقد بدا لك هذا دون مثل له ولا شاهد عليه ، وبعد الذي قدمته من استعمال اللفظ المفرد «سيرة» ومثاله وشاهده . . فهل لي أن أقول إن المنهج غير دقيق في هذا الموقف .. !

(ب) بعد الذي قلت عن استعمال المفرد ، عقبت بقولك «والراجح أنهـــا أطلقت على الروايات الخاصة بحياته أسوة بسير الملوك البهلوية كالأصـــل التي كان العرب يعرفونها في مطلع الإسلام . . فبم رجح عندك هذا التأسي في إطلاق لفظ الجمع «سير» كسير الملوك البهلوية ؟ . . الجمع قد بدا لك بدواً فقط ، بعد ما واجهتك شواهد استعمال المفرد ، فبأي شيء رجح عندك هذا التأسي ؟ وكيف صار ما بدا — بلا شاهد — هو الواقع ، وهو صادر عن حال نفسية لمستعمليه ، وهي التأسي باستعمال الفرس للجمع في سير ملوكهم البهلوية ؟ . . وهـــل المنهج في هذه الانتقالات دقيق !

(حـ) تذكر — في رقم ٢ — أن جل أتباع الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا ينظرون إليه نظرتهم إلى أمير . لا يختلف في خلقه اختلافا مشهودا عن أمراء الجاهلية . . فما دليلك على هذه النظرة من جل أتباعه إليه ، أو — على الأقل — ما الشاهد عليها من خبرهم ؟ ! ثم ما شاهدك على أن جل أتباعه كانوا ينظرون إليه هذه النظرة ، وعن أي إحصاء صدرت في هذه ؟ ! وهل المنهج في هذه الأقوال دقيق !
=

إقامة السنة فى تلك الصورة المأثورة من الحديث المروى (انظر مادة «حديث»)، وهذه الصورة وإن بدت على هيئة مجموعة من المعلومات تتعلق بحياته، فإنها فى الحق تختلف عن ذلك اختلافا كبيرا من حيث غرضها وطبيعتها. وكان الحافز الثانى

= (د) ذكرت الأمراء فى الجاهلية، وجعلت محمداً كأحدهم، لا يختلف اختلافا مشهودا، فاذا كان الأمراء فى تلك الحياة القبلية الأبوية الطابع؟ ومن هم أمراء الجاهلية الذين كانوا قواداً ذوى ألوية انتصر أتباعهم تحت قيادتهم! وهل المنهج فى هذه الدعاوى دقيق!

وإذا جاوزنا ما فى البيان والتعبير إلى ما فى الحكم والتفكير فإنا نسأل الأستاذ كاتب المادة أسئلة أخرى عن تقديره الحقائق التاريخية حين قرر ما قرر، وتلك الأسئلة مثل:

(ا) هل الاتجاه إلى ظواهر الملكية والإمارة فى اعتبار اتباع الرسول له، أو فى تصويره هو نفسه لهم، هل هذا الاتجاه يتفق فى شىء مع إصرار الرسول فى مقام الرسالة، وهو أسمى من مقام الملوك، على تقرير بشريته. وبماثلته للناس، وأنه ليس إلا بشرا رسولا. والكاتب نفسه يعرف هذا جيدا. وسيذكره فيما يلى من هذه المادة

(ب) هل الاتجاه إلى الملكية والإمارة يتفق مع تصرفات الرسول كنهيه أصحابه عما تفعله الأعاجم لملوكها: ودفع خوف من خاف منه بقوله: إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد!

(ج) وقبل هذا كله، هل كانت طبيعة الحياة العربية حول الرسول تهيىء له مثل هذا الاتجاه إلى الملكية والإمارة، أو تساعد على تصور أصحابه له فى هذه الصورة، حتى يتأسوا فى سيرته بسير الملوك وينظروا إليه نظرهم إلى أمير قائد محارب انتصروا تحت لوائه الخ.

(د) متى قاتل محمد، ومتى صار قائدا، حتى تكون صورته عند جل أتباعه هى صورة قائد انتصروا تحت رايته؟! إن محمدا عاش داعيا بضعا وعشرين سنة لم يجرد سيفا فى أكثر هذه المدة وأغلبها، أى خلال خمس عشرة سنة من هذه المدة، حتى نجحت دعوته وتكون المجتمع الإسلامى وتميز فى المدينة، وأذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا.. فهل بضع السنوات التى دفعت محمدا ومجتمعه الجديد إلى دفع الظلم عن مجتمعهم هى التى رسمت وحدها صورة محمد فى نفوس جل أتباعه.

(هـ) هل كان محمد يأخذ بين أتباعه صورة القائد المتفرد، أو أنه كان ينزل على مشورة خبرائهم ويغير موقفه الحربى الذى اتخذه لأن الخبراء يرون ذلك، ويسلمون له بصحة ما يوحى به إليه لا بصحة ما يرتئيه هو فى الميدان، ولما سألوه هل منزلك هذا فى بدر أنزلكه الله أو هى الحرب، وقال لهم: هى الحرب، بينوا له الوضع الحربى السليم، فغير منزله! وإذا كانت سنوات الحرب هى أواخر حياة محمد، وهى نحو ثلث حياته فى الدعوة والرسالة، فهل تكون هى التى ترسم صورته عند جل أتباعه أميرا قائدا انتصروا تحت لوائه أروع نصر وأعظمه!

(و) وهل حقا كانت فترة الحرب فى حياة محمد فترة انتصارات رائعة وعظيمة! أو تخللتها الهزائم فى أحد.. وحنين، لأن غزواته عليه السلام إنما كانت فى حقيقتها حرب دفاع ومقاومة للظلم، كما تصرح الآية القرآنية «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وإن الله على نصرهم لقدير»، نعم كانت حرب مقاومة للغالبية التى تتكتل لسحق الجماعة الناشئة فى المدينة، قبل أن يصلب عودها، فكانت — كما هو الواقع الملموس — صراعا بين قلة إسلامية تناضل عن كيانها أمام كثرة تتحزب ضدها، ويتعاون فيها مشركو العرب بمكة، مع اليهود المحيطين بمسلمى المدينة الذين =

بدوره هو السبب فى نشأة محصول وافر من القصص تتصل بحياة النبى فى المدينة وتحفل إلى حد كبير بالمغازى . فليست هذه المغازى

= عانوا فى هذه المقاومة الحيوية شدائد كثيرة . لم يتهيأ لهم فيها دائما أروع آيات النصر وأعظمها بل زلزلوا فيها زلزالا شديدا فى غزوة الأحزاب مثلا .. وأنجدتهم دائما قوة الإيمان ، وصلابة اليقين ؛ فليس من صحة التقدير فى شىء ما يقوله كاتب المادة عن الأمير المحارب الشبيه بأمراء الجاهلية !

وهذا الذى ألمس من دخل التفكير ، واهتزاز التقدير ، هو الذى يجعلنى دائما أكرر فى هذا التعليق التعوذ من همزات الشياطين ، حتى لا تزل قدم ولا يجمح قلم .

* * *

وفى الصورة التى حاول الكاتب رسمها لمحمد الأمير المحارب خطر قوى الإيحاء ، حاول أن يتم به تلك الصورة الشوهاء ؛ وذلك الخطر هو ما يرسمه بقوله : « والمصطلح « سير » يجىء فى جل الإشارات التى لدينا عن المؤلفات العربية الأولى الخاصة بترجمة حياة النبى مقترنا دائما بكلمة المغازى ؛ واقتران هاتين الكلمتين يضىء لنا السبيل فى التعرف على أصل السيرة » .

إنه كما ترى يقرر اقتران السير بالمغازى ويرى ذلك الاقتران هو المصباح الذى يفهم على ضوئه تلك السيرة ، ويتعرف على أصلها .

وفى كل تسامح نقول له : إنه كذا به يقرر من أمر المؤلفات العربية الخاصة بالسيرة ما يقرره من هذا الاقتران بين السير والمغازى ، دون أن يذكر دليلا أو شاهدا على هذه الدعوى إلا ذكره مرجعا هو نولدكه فى تاريخ القرآن .

والمنصف يتردد كثيرا فى التسليم له بهذا الاقتران الذى يريد جعله مفتاح سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم لأننا نجد فى مجموعات حديثية قديمة ، وهامة ، عدم اقتران السير بالمغازى ، فالك فى الموطأ مثلا ، وهو من أقدم المجموعات الحديثية التى وصلتنا يعنون بغير هذا كله حين يذكر كتاب الجهاد - ج٢ ، ص٢ ، ط صبيح - والبخارى فى صحيحه حين يجمع أخبار غزوات الرسول - ص - يجعل العنوان هو « كتاب المغازى » فقط دون لفظ السير - ج ٣ ، ص٢ ، ط الحسينية - ويضع كلمة السير مع الجهاد فى تحديثه عن فضل الجهاد فيكون العنوان هو كتاب الجهاد والسير - ج ٢ ، ص ٩٠ - .

ثم نسمع كلام الفقهاء حين يدرسون أحكام الجهاد فيعنونون لذلك ، بكتاب السير ، ويبينون السير بمثل قولهم : إن أصل السيرة حالة السير ، إلا أنها غلبت فى الشرع على أمور المغازى ، كالمناسك على أمور الحج - الزيلعى : شرح الكنز ج ٣ : - ٢٤ ، ط بولاق - تسمع هذا فتقدر معنى السير حين تتصل بالمغازى أو تكون معنى غالبا فيها ، وأن أصل ذلك ما فيها من معنى السير - وأن مثل هذه الصلة بين السير والمغازى ليست مما يسهل فيه القول بتقرير هذا الاقتران ، والتوصل منه إلى معنى خاص فى صورة الرسول عند جل أتباعه ، لو صحت له دعوى هذا الاقتران ، وهو ما لا يسهل التسليم له به ، بعد ما رأينا من افتراقهما فى مجموعات السنة القديمة والهامة ، وبعد ما قرأنا من عدم اقترانهما أيضا فى اصطلاح الفقهاء ؛ وأن غلبة كلمة السير فى الشرع على أمور المغازى ليست لشىء فى معنى السيرة التى هى ترجمة الحياة .. وأن التعلق بمثل هذا الاتصال حين يكون بين السير والمغازى لا يضىء من السبيل فى التعرف على أصل السيرة المركب .. وبالتالى لا يحقق شيئا من الصورة التى يحاول الكاتب رسمها لمحمد ومغازيه التى يريد أن يجعلها استمرارا وتطورا لأيام العرب فى الجاهلية .. وأعوذ بالله دائما مما عذت به أولا من الهمزات . =

إلا استمرارا أو تطورا لأيام العرب(1) (انظر هذه المادة) ، وهما يشتركان في ذلك

---

(1) يقول الكاتب « ليست هذه المغازي إلا استمراراً وتطوراً لأيام العرب » ويمضي فيصف التشابه بين السيرة وأيام العرب في الأسلوب والتنسيق... والشواهد الشعرية .. الخ .. وهذا القول منه إنما هو تتمة للصورة التي حاول رسمها سابقا .. فانصراف الاهتمام إلى تخليد ذكر المغازي — مغازي القائد الأمير المحارب .. الخ على غرار ما كان يفعل العرب في الجاهلية . . انصراف الاهتمام إلى هذا التخليد هو السبب عنده في نشأة محصول وافر من قصص تحفل إلى حد كبير بالمغازي . وليست هذه المغازي إلا استمرارا وتطورا لأيام العرب .. الخ .

وفي هذا التفكير والأداء أشياء كثيرة تستوقف الناظر فيه : فنشأة المحصول الوافر من القصص المتصلة بحياة النبي .. الخ . شيء يستوقف القارىء ، ولكنا ندع الكلام عن هذه القصص واتهامها إلى أشباه لها سترد فيما يلي .. ونقف هنا عند جملة هذه المغازي استمرارا وتطوراً لأيام العرب .. فالكاتب بعد ما صور محمدا صلى الله عليه وسلم بأنه في نظر جل أتباعه أمير محارب لا يختلف عن أمراء الجاهلية — على ما ناقشناه فيه قريبا — يضيف إلى هذه الصورة أن مغازيه — أو قصص مغازيه — ليست إلا استمراراً وتطوراً لأيام العرب .. يعني في الجاهلية . والحق أننا لا نعرف كيف يجد الكاتب الشجاعة على إلقاء مثل هذا القول .. فهل كانت الحركة الإسلامية في حياة العرب استمرارا متصلا لحياتهم في الجاهلية ؟ وهل كانت حركاتهم الحربية في الإسلام — مهما يكن الرأي فيها — استمرارا لحروبهم الجاهلية التي كانت لهم فيها تلك الأيام ؟ وهل لا يدخل في حساب الكاتب بشيء ما هذا الضجيج الهائل الذي ادعته الحركة الإسلامية لنفسها من تأليف قلوب العرب بعد ما كانوا أعداء . على شفا حفرة من النار ، ثم ما زادت به الحركة الإسلامية من عموم دعوتها وتوجيهها إلى من حولها من الأمم والحكام ؟ لو لم يكن في الأمر إلا هذه المزاعم والادعاءات — ونسميها كذلك مسايرة لكل منكر — لكان هذا كافيا لأن يدل على شيء ما أصاب هؤلاء الجاهليين فغير من أمرهم حتى لا يعود من اليسير على حامل قلم أن يعتبر مغازيهم تحت ظل هذه الدعاوى كحرب البسوس بينهم ، أو حرب داحس والغبراء في الجاهلية ! إن مثل هذا القول مما يشعر أشد الناس تحاملا على هؤلاء العرب ودعوتهم . وداعيها ، بأن الكرامة العقلية تحول بينه وبين مثل هذا التصوير للحياة والتاريخ وسنن الاجتماع بإنكار أن شيئا ما ، بل شيئا كبيرا ، قد طرأ على الحياة في الجزيرة العربية مطلع القرن السابع الميلادي ، وكان خليقا بأن يغير من أمرها وأمر أهلها تغييرا لا يجعل حياتهم بعد هذا التاريخ استمرارا لحياتهم قبله .. على أننا نسرف في حسن النية ، ونقف عند كلمة معطوفة على هذا الاستمرار ، فإن الكاتب يقول — استمرارا أو تطورا — فنقول : إنك بكلمة « التطور » تعترف بالتغير . فهل كان التطور المغير لحياة العرب بظهور الإسلام تغيرا هينا يسيرا يجعل حياتهم بعده استمرارا لحياتهم قبله ؟ وتكون مغازيهم في سبيل الدعوة الجديدة استمرارا وتطورا لتطاحنهم العصبي القبلي ، الذي كان بجهالته وحمقه عاملا منفرا للواعين فيهم من =

الأسلوب العذب المرسل على السجية ، وفى الجنوح إلى قطع حبل الرواية وتقسيمها إلى عدد من الحوادث لا يرتبط بعضها ببعض إلا برباط واهن ، وفى وفرة الشواهد الشعرية (انظر Horovitz فى *Islamica* ج٢، ١٩٢٦م ص ٣٠٨ — ٣١٢) التى كانت فى كثير من الأحوال بلا شك النواة التى تقوم حولها القصة النثرية ولا يستطيع المرء أن ينكر على مثل هذا النوع من التأليف الصفة التاريخية ، ولكنه يجب أن يذكر فى هذا الصدد أننا

== هذه الحال البشعة، التى جعلت الدعوة الإسلامية تحولا جوهريا فعالا فى حياتهم ... ولم يكن من الطبيعى أن يكون ما بعدها استمرارا لما قبلها !

والغريب أن الكاتب قد قال قبل ذلك : إن فكرة جمع قصة حياة النبى فى رواية متتابعة ليست فكرة قديمة فى الجماعة الإسلامية . ومعنى هذا أنه قد مضى وقت بعد الدعوة الإسلامية أيضا قبل أن توصف تلك المغازى فى السيرة . فكأن الدعوة الإسلامية نفسها لم تغير من اتجاهات العرب ، ولا الزمن نفسه — وقد مضى منه ما مضى قبل العناية بوضع السيرة — قد غير من اتجاهات أولئك العرب الجاهلية . وإنه لكثير أن يستعصى حال هؤلاء العرب على الزمن ، بعد ما استعصى على المحاولة الإصلاحية الإسلامية نفسها ، سواء كانت دعوة سماوية — كما يؤمن أصحابها — أو حتى محاولة بشرية كما يدين هذا الكتاب !

على أنا لا نمتنع عن الإمعان فى التغابى ونسميه حسن رأى فنقول لأنفسنا لعل الكاتب يريد أن يقول : إن وصف المغازى هو الذى كان استمرارا وتطورا لوصف أيام العرب ، لا نفس المغازى وأحداثها وأهدافها . ولكنا لا نجد الطريق النافذ إلى هذا الفرض المصطنع ، لأننا لم نتلق من العصر الجاهلى وصفا نثريا لأيام العرب حتى يجد الكاتب المشابهة بينه وبين وصف المغازى، بنحو ما قاله من اشتراكهما فى الأسلوب العذب المرسل ، وفى الجنوح إلى قطع حبل الرواية ، وغير ذلك مما يقول فى شرح هذه المشابهة ، ويكون مراده أن القول فى المغازى كان استمرارا وتطورا للقول فى أيام العرب .. !

وحتى هذا الربط بين المغازى وأيام العرب فى أسلوب السرد أو القص أو الوضع لا نجده إلا دعوى متكلفة لأن الحافز على العناية بأيام العرب غير الحافز على العناية بالسيرة ، وما فيها من المغازى ؛ ولأن من الطبيعى أن تكون الدعوة الإسلامية قد قدمت صورة للبطولة ، والتمست هدفا من الحرب ، مغيرة لصورة البطولة فى الجاهلية وهدف الحرب فى الجاهلية ، بحكم ما لا يمكن إنكاره أبدا من فعل الزمن الذى يقرره الكاتب بقوله إن فكرة وضع السيرة ليست قديمة فى الجماعة الإسلامية ، أى أنها وجدت بعد مضى زمن على ظهور الإسلام ، وهو ما لا بد أن يغير من نظرة المسلمين للمغازى عن نظرتهم لأيام العرب .

وفى النهاية لا يسهل القول بأن المغازى والسير ليست إلا استمرارا وتطورا لأيام العرب فى طبيعتها وغايتها ؛ ولا حتى يسهل القول بأن المغازى والسير ليست إلا استمرارا وتطورا لأيام العرب فى أسلوبها وسردها — وتقرأ فى التعليق التالى ما ينقض به الكاتب نفسه كلامه .

أمين الخولى

لا تتناول التاريخ ، وضوعا فى إطار من التسلسل التاريخى أو مرتبا وفقا لخطة موضوعة ، وإنما تتناول سلسلة من ، المذكرات الحربية ، نجد فيها التصوير الصادق (وإن غلبت عليه الذاتية فى كثير من الأحوال) والوصف الواقعى لحادثة مقترنا بوصف غير أمين مشوه لحادثة أخرى ، كما نجد فيه بصفة خاصة أنه ينقصه كل النقص ربط الأحداث بعضها ببعض والنظر إلى مجرى الحوادث نظرة كلية شاملة

وأصول سيرة النبى بمعنى الكلمة الصحيح من نوع آخر يختلف عن هذا كل الاختلاف ، ذلك أن هذه السيرة يرجع أصلها إلى التحول الذى طرأ على شخصية محمد فى ضمير المسلمين الدينى ، وإلى الأثر الحاسم الذى أحدثته عناصر مختلفة بعينها فى هذا التحول ، وإلى شىء آخر فوق هذا كله ، وهو أن احتكاك المسلمين باليهودية والمسيحية ورغبتهم فى أن يضعوا منشىء الإسلام فى كفة منشئ هذين الدينين قد شجعاهم على وضع تلك القصص التى حاطوا بها شخص النبى والتى أحدثت هذا التحول الشامل فى طبيعة شخصيته من مولده (بل قبل مولده) إلى وفاته وبدلتها تبديلا(1) ؛ ذلك أن النبى الذى أعلن بصريح العبارة فى خلال حياته الفانية أنه إنما يعد نفسه بشرا

---

(1) ها هو ذا الكاتب الذى قرر منذ لحظات أن المغازى والسير ليست إلا استمرارا وتطورا لأيام العرب توصلا إلى غرضه من تصوير محمد عليه الصلاة والسلام فى نظر جل أتباعه أميرا جاهليا محاربا — ها هو ذا الكاتب بعد لحظات ، بل لحظة ، لا يرى أصول السيرة فى هذا الجو الجاهلى لأيام العرب ، بل يقول : وأصول سيرة النبى بمعنى الكلمة الصحيح من نوع آخر يختلف عن هذا كل الاختلاف — ويمضى ليبين أن أصل هذه السيرة يرجع إلى التحول الذى طرأ على شخصية محمد فى ضمير المسلمين ، وأن عوامل اعتقادية ، واتصالات دينية بالمسيحية واليهودية ، رغبتهم فى أن يصوروا محمدا بصورة منشئ الأديان الأخرى .. وغيروا من صورة بشريته إلى صورة من كمال الخلق الإلهى ، وغدت حياته أشبه بنسخة من حياة موسى وعيسى .. الخ .

وليخفف الناظر من حدته لمواجهة هذه المغازى ووصفها بما هنا ، وما سيلى عن الأسطورية ، أو من كذا وكذا من التهم ، فلنا إلى هذا عودة شاملة نتحدث إلى الكاتب فيها عن هذا الأفق من الاتهام .

وإنما نقف هنا عند صورة محمد عليه الصلاة والسلام الدينية التى هى أصل السيرة بمعنى الكلمة الصحيح ، ومكان هذه الصورة من الصورة الأخرى التى يصورها لجل أتباعه أميرا محاربا أحرز من آيات النصر أروعها ، ولا يختلف فى خلقه اختلافا مشهودا عن أمراء الجاهلية .. فهل تأتلف الصورتان : الجاهلية المحاربة : والنسخة من عيسى وموسى ؟! وهل يمكن أن تكون هاتان الصورتان جانبين لوجهين من شخصية محمد فى نظر جل أتباعه ؟! وهل كان للأمراء الجاهليين أصحاب أيام العرب مثل هذه الظلال الروحية الإلهية . . وهل . . وهل . . لا أظن أى شجاعة أو عنف فى التفكير يجيب عن هذا بالإيجاب — ولا أحسب الناظر فى هذه المادة يجد حاجة للتحدث

كسائر البشر ، قد أصبح فى النهاية يمثل الصورة الظاهرة لكمال الخالق الإلهى ، وغدت حياته أشبه بنسخة من حياة موسى وعيسى ، وأسبغ على أدق تفاصيلها طابع الوحى والخوارق (انظر البحث العمدة فى ذلك T. Andrae : *Die Person Muhammeds in Lehre und Glaube seiner Gemeinde* ، ستوكهلم ١٩١٨ [*Archives d'Études Orientales* ، جـ ١٦] وخاصة الفصل الأول) .

فكيف نفسر التوسع فى هذا الاتجاه ، وهو التوسع الذى تمت خطوطه الرئيسية فيما يظهر بعد وفاة النبى بقرن واحد فحسب ؟ أتشمل الرواية التى نتجت عن هذا التوسع ، إلى جانب ما فيها من عناصر مختلفة أسطورية لاشك فيها ، أقوالا تعتمد على رواية أكثر جدارة بالتصديق قد يتضمن ما ورد فيها من أهواء وتحريفات ومبالغات مبعثها الإطناب

= إلى كاتبها بشىء فى هذا — فإن الصبح واضح لذى عينين .

لقد تغيرت — كما قرر الكاتب — نظرة العرب المسلمين للأبطال والأحداث والأهداف وبدا فيهم طابع دينى جعلهم يلتمسون لنبيهم صورة ذات ظلال من عيسى وموسى ، أو هى — كما يقول — أشبه بنسخة من حياة موسى وعيسى — وذلك كاف كل الكفاية لأن تتغير به نظرتهم إلى أيام العرب فى ممارسة المغازى ، كما هو كاف كل الكفاية لأن تتغير به نظرتهم إلى أيام العرب حين يصفون المغازى .

أمين الخولى

والمديح ، نواة من الحقائق التاريخية ؟ إنا لنواجه فى هذا المقام مسألة من مسائل النقد التاريخى أثارها أئمة الباحثين الأوربيين الإسلام فى النصف الثانى من القرن الماضى ، ولا تزال أبعد ما تكون عن الحل البات الحاسم ، وهى إلى ذلك مسألة أدخل فى دراسة شخصية محمد وأصول الإسلام منها فى دراسة أصول السيرة موضوع هذه المادة ؛ وصياغتها فى صورتها الأدبية المعهودة . وحسبنا أن نذكر فى هذا الصدد أن شبرنكر Sprenger قال منذ أمد طويل بوجود شبهة فى أن تكون السيرة قد تأثرت بالسنن اليهودية والمسيحية (إما بالنسج على منوال القصص الواردة فى العهدين القديم والحديث أو بالنقل عن المدرش والهجّادة من ناحية وعن الأناجيل المنحولة وسير القديسين عند المسيحيين من ناحية أخرى) وأن نولدكه (Noldeke : *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges.* ، ١٨٩٨ م ، جـ ٥٢ ، ص ١٦ - ٣٣) كان أول من بيّن ، بتحليله قصص إسلام السابقين إلى الإسلام ، أن السيرة فى مواضع كثيرة جدا تنأى نأيا بعيدا عن تمثيل الرواية الصحيحة ، وإنما هى تصور ، متتبعة الأمور ، أحوالا وقعت فى تاريخ متأخر كثيراً عن الحوادث التى تروى نبأها ، وتقرن ذلك بأسانيد تاريخية تثبت بها ما تقول ؛ وقد طوعت تاريخ ظهور الإسلام

لهذا الغرض وتسامت به لتمجيد الأسر والأشخاص الذين كان لهم القدح المعلى فى تاريخ الإمبراطورية العربية . ومهما يكن من شىء فان مقال كولد سيهر الرائع عن طبيعة رواية الحديث (Goldziher : Muh. Stud. ، ج ٢) يعدبداية مرحلة حاسمة فى دراسة السيرة دراسة نقدية . فقد تبين أن السيرة فى صورتها الأدبية التى وصلت بها إلينا ، إنما هى مجموعة من الأحاديث المروية لاتختلف فى طريقة تكوينها اختلافا جوهريا عن الأحاديث المسلم بصحتها . ذلك أن الإسناد فى الحالين لايحمل مايثبت حجيته فى مراحل سنده الأولى ، وكذلك نجد النص فى الحالين يشمل تقريراً لقاعدة أو بتا فى مسألة خلافية أكثر من اشتماله على حقيقة تاريخيـــة (انظر Caetani : Annali dell'Islam ، ج ١ ، ص ٢٨ — ٥٨) .
وقد حلل لامنس H. Lammens فى سلسلة من المقالات الأطوار التى مرت بها السيرة فى تأليفها تحليلا بلغ به المدى ، ذلك أن هذا العالم الجزويتى تصدى لإثبات أن البناء الكامل للرواية الإسلامية عن حياة النبى ، فى مرحلتها السابقة على الهجرة على الأقل ، لاسند له بحال . فكل حادث ترويه السيرة ، وكل تفصيل تاريخى مزعوم ليس إلا نتيجة لتفسير ذاتى لآية من القرآن استنبط منه أصحاب مدرسة المدينة (حيث كانت الغيرة الدينية فى المحافظة على ذكر النبى قائمة تضطرم بها نفوس أهل المدينة) الذين مال بهم التقى عن السبيل الذى كان ينبغى أن تسير فيه حياة النبى ، مستعينين فى ذلك بشتى التوفيقات الفقهية وبالأصول الدخيلة فلا تجد للحوادث التى رووها سندا من الرواية التاريخية . وهكذا تصبح السيرة فى مادتها مجرد ، مدرش قرآنى ، كبير وضع وضعا لتمجيد النبى ودعم هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الدينية أو السياسية . وهذا التحرر المطلق من جانب كيتانى ولامنس ، الذى يمتـــد إلى مايبدو للأنظار أنه أقل التفصيلات شأنا فى حياة النبى ، بما فى ذلك اسمه ونسبه ، قد آنس فيه كثير من العلماء شططا (de Goeje فى Centenario Amari ، باليرمو ١٩١٠ ، ج ١ ، ص ١٥١ - ١٥٨ ؛ Nöldeke فى W. Z. R. M. ، ١٩٠٦ ، ج ٢١ ، ص ٢٩٧ — ٣١٢ ؛ Isl. ١٩١٣م ، ج ٤ ، ص ٢٠٥—٢١٢ ، ١٩١٤م ، ج ٥ ، ص ١٦٠— ١٧٠ ، Becker فى Isl. ، ١٩١٣م ، ج ٤ ، ص ٢٦٣ — ٢٦٩ = Islam. studien ، ليبسك ١٩٢٤م ، ج ١ ، ٥٢٠ - ٥٢٧ ، وثمة بحث مشهور للمسألة فى مؤلف Storia e religione nele' Oriente semitico ، رومة ١٩٢٤ ، ص ١١١ - ١٣٧) ، على أنه إذا كان كيتانى ولامنس لم ينجحا فى التغلب تغلبا كاملا على آراء أولئك الذين يذهبون إلى أن ذلك الجزء نفسه من السيره الذى يتصل بحياة محمد قبل الهجره يشتمل على عدد معين من الأقوال التى لها قيمة تاريخية ، فإن الأساس الجوهرى الذى استهديا به قد ثبت أنه مثمر إلى حد

عظيم ، ذلك أن البحث المفصل قد كشف من بعض فقرات السيرة عن الطريقة الشبيهة بالمدرش التى هيمنت على تكوينها (انظر بصفة خاصة Schrieke فى *Isl.* ، ۱۹۱٥ ، جـ ٦ ، ص ۱ — ۳۰ ؛ Bevan فى *Beihefte zur Zeitschr. f. alttest. Wiss.* ، ۱۹۱٤م ، جـ ٥ ، ص ٤۱ — ٥۳ ؛ ۱۹۱۹ ، جـ ۹ ، ص ۱٥۹ — ۱۸۳ ؛ ۱۹۲۲ م ، جـ ۱۲ ، ص ۱۸٤ - ۱۸۹) ، بل إننا نستطيع أن نقول إن طبيعة هذه التوفيقات الفقهية إن لم تكن قد امتدت فيما يبدو إلى قصة العهد المدنى من السيرة برمتها فقد امتدت على الأقل إلى بعض مراحلها (Horovitz فى *Isl.* ، ۱۹۲۲ ، جـ ۱۲ ، ص ۱۷۸ Vacca فى *R. S. O.* ، ۱۹۱۳ م ؛ جـ ۱ ، ص ۸۷ - ۱۰۹) .

والظاهر أن تكوين السيرة حتى عند تصنيفها فى صورتها المعتمدة قد مر بالخطوات الآتية : —

أدى توقير المسلمين المطرد لشخص النبى إلى نمو أسطورة حول شخصيته ، تتسم بطابع سير القديسين عند المسيحين ، واجتمع حول هذه الأسطوره إلى جانب الروايات التاريخية التى يتفاوت حظها من التحريف ، قصص نسجت على منـــوال القصص الدينية اليهودية أو المسيحية (وربما الإيرانية أيضا ، وإن كان التأثر بهذه القصص الإيرانية أقل كثيرا) ، ثم رتبت هذه المادة واتخذت لها القواعد والمناهج على يد مدارس المحدثين فى المدينة ، واتخذت صورة مدرش محكم حافل بالتوفيقات والآيات القرآنية التى طاب للمفسرين أن يجدوا فيها إشارات إلى حوادث فى حياة النبى محددة تمام التحديد .

وعلى هذا النحو كانت صياغة تاريخ العهد المدنى من السيرة . ثم إن أصحاب النظرة العملية من أهل التقى قد التقطوا أيضاً قصصا تتصل بهذا العهد وبدلوا من طبيعتها تبديلا جاء فى كثير من الأحوال غاية فى الفطانة وعمق النظرة ، ولكنهم صادفوا فى هذا الميدان روايات تاريخية أدق وأحكم ، وكانت هذه الروايات قد توسع فيها من قبل توسعا احتذى السنة والأسلوب اللذين عولجت بهما القصص المتعلقة بأيام العرب فى جاهليتهم . ومن هذه التوفيقات بين تلك العناصر المتباينة نشأت السيرة فى صورتها المعتمدة التى استقرت بالفعل فى معالمها الجوهرية قبيل مستهل القرن الثانى للهجرة .

(۲)

تصنيف السيرة فى صورتها الأدبية

لقد كان القصّاص ، أولئك الرواة المحترفون للقصص ، الذين انتشروا فى أرجاء العالم الإسلامى بعد الفتوح العربية الأولى مباشرة (Goldziher : *Muhamm. Studien* جـ ص ، ۱٦۱ — ۱٦٦) هم أول من ألف وأذاع عن حياة النبى القصص التى صنفوها فيما يرجح على منوال تلك الأساطير الواردة

فى التوراة والإنجيل والقصص الإيرانية الأصل التى كانت هى قوام ما يلقونه على الناس . ومن ذلك نشأ نوع من التأليف ينتمى إلى القصص التاريخية أكثر من انتمائه إلى التاريخ . ونجد شاهداً على هذا النوع فى «كتاب المغازى» لوهب بن منبّه (٣٤ — ١١٠هـ) الذى ترجع شهرته بصفة خاصة إلى مافيه من آثار تتصل بتاريخ التوراة والإنجيل وتاريخ جنوبى بلاد العرب . على أن دراسة السيرة إنما ازدهرت بخاصة فى المدينة كما أسلفنا ، ونمت فى صورتها الواسعة المحكمة إلى جانب الأحاديث الدينية . وأقدم من ألف كتاباً فى سيرة محمد ، هو عروة بن الزبير (٢٣ — ٩٤ هـ) الذى استفاضت شهرته فقيها ومؤرخا . وقد اشترك هذا الابن من أبناء ذلك الصحابى المشهور اشتراكا ضئيلا فى النشاط الذى أبداه أخواه عبدالله ومصعب، فقد تصافى فى وقت مبكر مع الأمويين المظفرين، واستجاب لرغبة الخليفة عبد الملك ، فبعث إليه بعدة تعليقات فسر بها مسائل تتصل بمبدأ الإسلام (الشواهد مذكورة فى الطبرى ؛ انظر Caetani ؛ *Annali* ، جـ ١ ، فهرس المجلدين الأول والثانى ، Fück [انظر مصادر هذه المادة] ص ٨، تعليق ٢٢) . على أن نشاط عروة فى التراجم لم يقتصر على هذه الرسائل ، ذلك أنه ألقى على تلاميذه معلومات جمعها بنفسه جرياً على سنة النقل الشفوى الذى يدعمه الإسناد ، تلك السنة التى أصبحت من ثم قوام الطريقة المتبعة فى السيرة وفى الحديث .

وقد اصطنع هذه الطريقة نفسها معاصر لعروة وابن خليفة من الخلفاء ، ونعنى به أبان بن عثمان الذى استقر هو أيضاً فى مكة . وقد جمع دروسه عن حياة النبى فى كتاب ، تلميذه عبد الرحمن بن المغيرة المتوفى قبل سنة ١٢٥هـ . وأطلق على هذه الآثار الأدبية الأولى (ويمكن أن نضيف إلى هذين الاسمين اللذين ذكرناهما وشيكا : شرحبيل بن سعد المتوفى سنة ١٢٢ الذى كان أثره فيما يظهر ضئيلا) اسم المغازى ، وهى التى ظلت ، كما رأينا ، من التواليف المأثورة إلى عهد متأخر ، فضلا عن أنها تنم (كما يستفاد أيضاً من القطع التى بقيت منها) على أن محتوياتها تتعلق فى جوهرها بحياة النبى العامة . وقد اطرد إطلاق هذا الاسم أيضاً على مؤلفات الجيل الثانى والثالث من المؤرخين ، نذكر منهم علاوة على عاصم بن عمر بن قتادة المتوفى بين سنتى ١١٩ و ١٢٩ هـ اسمى كاتبين يفوقانه ذكراً ، وهما ابن شهاب الزهرى (٥١ — ١٢٤هـ) وموسى ابن عقبة المتوفى سنة ١٤١ هـ اللذان كان لهما أثر مشهود على جميع الروايات المتأخرة . وقد وصلت إلينا قطعة من مغازى موسى طبعت فى كتاب مستقل نشره سخاو (Sachau فى *Sitzungsberichte der Preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin* ، ١٩٠٤) ، ولكن هذه القطعة ليست من الشمول بحيث تمكننا من الحكم على طبيعة هذا المؤلف

وترتيبه حكما أوفى مما تتيحه لنا الفقرات الباقية منه فى مؤلفات الكتاب المتأخرين .

وقد ازدهر علم المغازى أيضاً فى ذلك العهد نفسه خارج المدينة (سليمان بن طرخان [٤٤ — ١٤٣ هـ] فى بصرى ؛ ومعمر بن راشد [المتوفى سنة ١٥٢] فى صنعاء) ولكن النجاح الذى أحرزته هذه المؤلفات قد أخمله كتاب محمد بن إسحق (المتوفى سنة ١٥٠ أو ١٥١ هـ ؛ انظر هذه المادة) الذى يعد أيضاً ختام تطور الرواية المدنية وفاتحة تصور جديد للسيرة ، ذلك أن أسلافه قد نظروا فيما يظهر إلى تاريخ النبى نظرتهم إلى ظاهرة قائمة بذاتها وإن كانت عظيمة جليلة ، أما ابن إسحق فقد كان أول من وضع الإسلام ومنشئه فى نسق التاريخ العام ، فهو يرى أن ظهور الإسلام استمرار وتتمة للتاريخ المقدس اليهودى والنصرانى من حيث كونه ينبعث من الخلق الإلهى ومن دعوة الأنبياء السابقين لمحمد ، ولكن محمداً يظهر فى الوقت نفسه أجد ممثل للروح العربية وهو الذى يفتتح على يديه عهد السيطرة العربية على العالم . وهذا التمييز لكتاب ابن إسحق لايستمد بطبيعة الحال من وجود أى مذهب واضح ينتهجه ، ذلك أن كتابه محدود ، شأن كتب أسلافه ، بما التزمه من جمع مادة أخرى مسندة ، ولكن العناوين الشديدة التباين التى تدل على كتابه (مبتدأ الخلق ؛ المبدأ وقصص الأنبياء ؛ المغازى والمبعث ومبدأ الخلق ؛ المغازى والسير ؛ السيرة والمبتدأ والمغازى ؛ كتاب الخلفاء) تفصح بجلاء عن خطته ؛ وسواء كانت هذه العناوين تشير إلى أجزاء مختلفة من مؤلف واحد قوامه عرض منتظم النسق للتاريخ العام ، أو كانت لا تشير ، وهذا أرجح ، إلى أسماء كتاب أو عدة كتب نشرها المؤلف نفسه برمتها وإنما هى فى جوهرها تتفق مع طبيعة التأليف العربى فى زمن ابن إسحاق فتدون ما تتلقاه بالرواية الشفهية ، فإنها تدل فى صورة موجزة على كل ما بذله ابن إسحق من جهد فى كتابة التاريخ الذى نشر تلاميذه المختلفون وأذاعوا متفرقين جزءاً أو آخر منه . وهذا يفسر ما نراه فى الوقت الحالى من وجود سيرة لابن إسحق مستقلة عن سائر كتابه تتمثل فى رواية ابن هشام (انظر هذه المادة) المشهورة التى يسلم الناس عامة الآن بأنها قد حفظت لنا النص الأصلى لابن إسحاق كما كان تقريباً . ولم يحظ بهذا التوفيق الجزءان الآخران من آثاره : وهما «كتاب المبتدأ» و «كتاب الخلفاء» اللذان لم يبق منهمـــا إلا متفرقات أوردها الكتاب المتأخرون وبخاصة الطبرى .

ونخلص من ذلك إلى أن ابن إسحاق أراد أن يصنف كتاباً أوسع مدى من المغازى التى صنفها أسلافه . وهذا يبين لنا السبب فى أن استخدام الإسناد فى كتابه قد اضطرب اضطراباً صدم فقهاء علم الحديث المستمسكين بأصول السنة صدمة عنيفة فأنكروا عليه بالإجماع صفة المحدث الثبت (انظر النصوص

التي جمعها فستنفلد ، ابن هشام ، ج ٢ ، المقدمة) وهذا الحكم (وقد أعلن فى حياة ابن إسحاق نفسه ، ولم يكن معلنه إلا الفقيه الكبير مالك ابن أنس ، ولم يجد ابن إسحاق بداً من هجر التدريس فى المدينة والنزوح إلى العراق والاستقرار فيه) عظيم الأهمية ، فهو يفرق تفرقة واضحة بين الحديث التاريخي والحديث العقيدى الخالص . وغنى عن البيان أننا نجد فى مجاميع الحديث بمعناه الدقيق مثل صحيح البخارى ومسلم وغيرهما ، معلومات من الطراز الأول تتعلق بالتراجم (وبخاصة الكتب المقصورة على المغازى والمناقب) ولكن احتواءها على مادة مشتركة بينها وبين التراجم إنما يزيد الفرق بين هذين النوعين من التأليف تأكيداً على تأكيد .

وقد جمع ابن إسحاق مادة وافرة متنوعة فاضطره ذلك إلى التوسع فى مراجعه وقبول عدد من الروايات لا تدعمها الأسانيد دعماً كافياً ، بل هو قد عنى بذكر مصدر بعض أخباره ذكراً لا يتسم دائماً بالوضوح الكبير ، وخاصة حين يكون هذا المصدر ، كما هو الشأن فى كثير من الأحوال ، من أصل يهودى أو نصرانى . وخالف أسلافه فيما يظهر فلم يهمل استخدام الشعر فى تكملة مصادره حتى أخذ عليه أنه جمع عدداً من الأبيات المنحولة ، ويمهد لرواية حياة النبى بتعليقات وافرة فى الأنساب والشواهد القديمة . وصفوة القول أننا إذا قارنا ابن إسحاق بمن سبقه من الكتاب وجدنا أنه يتصف بصفة المؤرخ الحق وتتمثل فيه الصورة الأخيرة للمزج بين كتابة التراجم على النحو الدينى المأثور عن المحدثين وكتابتها على النحو الملحمى الأسطورى المأثور عن القصاص . وهذا الطابع الأصيل الذاتى الذى يتميز به مؤلف ابن إسحاق هو الذى يفسر العداوة بين مذاهب الرواة ، ويبرر فى الوقت نفسه النجاح العظيم الذى لقيه على مدى الأجيال ، وهو نجاح لم يخمل فحسب ما سبقه من الكتب التى من نوعه وبعض الكتب التى التزمت ما جاء به التزاماً كبيراً (مثل مغازى أبى معشر المتوفى سنة ١٧٠ هـ [انظر هذه المادة] ومغازى يحيى بن سعيد بن أبان المتوفى سنة ١٩٤ هـ) بل جعل له أيضاً الأثر الحاسم فى تطور السيرة فى المستقبل . وقد بقيت لنا من سيرة ابن إسحاق ، علاوة على رواية ابن هشام لها . نقول لأغلب أجزائها وردت فى كتابى الطبرى الكبيرين التاريخ والتفسير ؛ وقد أصبحت سيرة ابن هشام بفضل رواية هذين الكاتبين المصدر الأساسى لكتّاب التاريخ المتأخرين .

وثمة كاتب آخر واحد يقف إلى جانب ابن إسحاق على قدم المساواة أو يكاد ، ونعنى به محمد بن عمر الواقدى (١٣٠ – ٢٠٧ هـ) الذى وصلت إلينا السيرة التى كتبها عن النبى بوسائل ثلاث مختلفة وهى : كتاب المغازى (انظر الترجمة المختصرة التى قام بها فلهوزن ،

ذلك أننا لا نملك بعد الأسف نسخة كاملة من نص هذا الكتاب) الذى رواه عنه محمد ابن شجاع الثلجى (١٨١ — ٢٦١ هـ) ؛ ثم السيرة التى قدم بها تلميذه وكاتبه محمد بن سعد المتوفى سنة ٢٣٠ هـ كتابه هو « الطبقات » (ابن سعد ، طبعة سخاو ، المجلدان الأول والثانى) الذى جاء فيه علاوة على الروايات التى ترد إلى الواقدى بروايات أخرى من أصل مختلف ؛ ثم كتاب الطبقات نفسه : وخاصة المجلدين الثالث والرابع ، فى كل ما يتصل بالصلات بين محمد وصحابته وما يتصل بالشأن الذى كان لهؤلاء الصحابة فى تاريخ الإسلام قبل وفاة النبى . وقد فقدت السيرة بالواقدى هذه الوحدة التى سلكتها فى إطار التاريخ العام وربطتها به وأسبغها عليها ابن إسحق ، وإن كان من المقطوع به أن الواقدى قد احتذى أيضا حذو ابن إسحق فصنف «كتاب التاريخ والمبدأ والمغازى » (الفهرست ، ص٩٨ فى آخرها) وهو قريب الشبه فى تأليفه بمجموعة من الرسائل المتفرقة أوسعها تلك الرسائل التى خصصها لحياة النبى العامة ، وغزواته ، ورسائله ، والبعوث التى أوفدها أو أوفدت إليه . وإذا وازنا بين ابن إسحاق والواقدى وجدنا أنه لا يميل إلى الشعر إلا قليلا ، على أنه رزق موهبة عظيمة فى التاريخ ، وإليه يرجع ، كما نعلم ، الفضل فى تناوله تناولا منهجيا . ثم إن الواقدى فى جمعه البيانات الخاصة بالصحابة فى الحديث ، قد أنشأ ، بفضل ابن سعد الذى رتب المادة التى جمعها أستاذه وزاد عليها ، فرعا من فروع البحث مكملا لعلم الحديث نما نموا عجيبا ، ونعنى به علم الرجال ، أى دراسة سيرة المحدثين ونقدهم .

وقد ظلت السيرة بعد الواقدى (وبعد هو وابن إسحق المصدر المنتظم لسلسلة من المؤرخين المتعاقبين تبدأ بالبلاذرى [انظر هذه المادة]) الذى نقل السيرة التى صنفها ابن إسحق برمتها تقريبا فى كتابه أنساب الأشراف (انظر de Goeje فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges.*، جـ٣٨، ١٨٨٤م، ص ٣٨٧—٣٩٠) ، بضع قرون لا يتناولها مؤلف من المؤلفات الجليلة الشأن (ونحن لا نعلم نسبيا إلا القليل عن تلك المؤلفات التى خصصها المدائنى المؤرخ المشهور المتوفى سنة ٢٥٥هـ للسيرة ؛ انظر الفهرس ص ١٠١) . فقد اجتذبت « دلائل النبوة » و « الشمائل » الثقات المؤرخين (انظر Andrae : *Die Person Muhammads* ص ٥٧ وما بعدها) وهى فرع انبثق من السيرة لينمو ويزدهر مستقلا بنفسه ، على حين ارتدت السيرة التاريخية إلى الكتب الكبيرة فى التاريخ العام ، متمثلة بالطبرى ومتأثرة لخطاه بصفة عامة . ويشتمل ذلك الفيض الذى يخطئه الحصر من مجموعات تراجم الصحابة فى بعض الأحيان على إشارات تاريخية للسيرة تختلف عن تلك الإشارات المأخوذة من آثار ابن

إسحاق والواقدى المشهورة ، وبعض هذه الإشارات يرجع إلى أصول أقدم من هذين الكاتبين . وإنا لا نزال نفتقر إلى دراسة لكتب من قبيل الاستيعاب لابن عبد البر ، وأسد الغابة لابن الأثير ، والإصابة لابن حجر وغير ذلك من الكتب ، تستهدف جمع تلك البيانات وتحقيقها ، ذلك أن هذه الدراسة قد تأتى بنتائج ذات قيمة . ومهما يكن من شىء فإن المادة التى بين أيدينا ليست إلا شذرات مبعثرة متفرقة . وأضأل منها تلك البقايا التى يمكن أن نلتمسها فى شروح سيرة ابن هشام ، وأشهرها الروض الأنف للسهيلى (٥٠٨ — ٥٨١ هـ ؛ انظر Brockelmann : Gesch. d. Arab. Lit. جـ ١ ، ص ١١٥ ، ٤١٣) . أما المصنفات الضخمة التى ترجع إلى تاريخ أحدث من هذا فهى تزودنا بفيض لا يتصوره العقل من التعليقات دأب أصحابها ، مدفوعين بغيرتهم العلمية فى استقصاء كل ما ورد فى المصادر التى توصلت إليها أيديهم . على حشدها حشداً . أما من حيث مادتها فإنها لم تأت بجديد على ما ورد فى ابن إسحاق والواقدى ؛ وأقصى ما نخرج به منها لا يتعدى بعض الأساطير المتأخرة العهد التى لاشك فى أن قيمتها كبيرة بالنسبة لتاريخ نشأة وتطور النِّحلة التى تدور حول شخصية محمد ؛ على أن هذه المادة ليس لها قيمة على الإطلاق بالنسبة لقصة حياة النبى الأصيلة ، أو قل إنها لا تعدو أن تكون رواية من الروايات التى تقل عن المعروفة من قبل . وحسبنا أن نذكر من تلك التصانيف التى قد يقتضينا إيراد ثبت بها إلى إطالة هذا المقال إلى حد غير معقول : عيون الآثار لابن سيد الناس (٦٦١ أو ٦٧١ — ٧٣٤ هـ انظر Brockelmann : Gesch. der Arab. Lit. جـ ٢ ؛ ص ٧١) ؛ والمناقب اللدنية للقسطلانى (٨٥١ — ٩٢٣ هـ ؛ انظر بروكلمان ، جـ ٢ ، ص ٧٣) ؛ والسيرة الشامية لشمس الدين الشامى المتوفى سنة ٩٤٢ هـ أو ٩٧٤ (بروكلمان ، جـ ٢ ، ص ٣٠٤) ؛ والسيرة الحلبية لنور الدين الحلبى (٩٧٥ — ١٠٤٤ ؛ بروكلمان ، جـ ٢ ، ص ٣٠٧) ؛ والشرح الذى كتبه على المصنفين الأولين بعنوان « نور النبراس » سبط ابن العجمى المتوفى سنة ٨٤١ هـ (بروكلمان ، جـ ٢ ص ٦٧) ، وشرح المواهب للزرقانى المتوفى سنة ١١٢٢ هـ (بروكلمان ، جـ ٢ ، ص ٣١٩) . أما ملخصات السيرة ومنظوماتها التى يفيض بها الأدب العربى ، فليس لها بطبيعة الحال قيمة تاريخية .

المصـــادر :

علاوة على المصادر المذكورة فى صلب المادة : (١) حاجى خليفة ، طبعة فلوگل ، جـ ٣ ، ص ٦٣٤ — ٦٣٦ (٢) Wüstenfeld : Die arab. Geschichtschreiber (Abh. G. W. Gött. ، ١٨٨٢ م) فى مواضع متفرقة (٣) Sprenger : Das Leben u. die Lehre des Mohammad ، برلين ١٨٦٩ ، جـ ٣ ، ٥٤ — ٧٧ (٤) Caetani : Annali dell'

(٥) *Islam* ، ميلان ١٩٠٥م ، ج ١ ، *Gesch. d. Qoran* : Nöldeke-Schwally ليبسك ١٩١٩ ، ج ٢ ، ص ١٢٩ — ١٤٤

(٦) ابن سعد ، طبعة سخاو ، ج ٢ ، قسم ١ ، ليدن ١٩٠٩ ، المقدمة (Horovitz) ج ٣ ، قسم ١ ، ليدن ١٩٠٤ ، المقدمة (سخاو)

(٧) Nallino : *Il prof Gabrieli e una inedita dissertazioni di laurea intorno ad una fonte araba della biografia di Maometto* ، رومة ١٩١٨ (٨) Gabrieli : *Ancora interno alla primitiva biografia di Maometto* ، رومة ١٩١٩ (وهما رسالتان جدليتان تشتملان مع ذلك على مراجع وافية جداً وبعض الملاحظ المفيدة) (٩) J. Fück : *Mohammad Ibn Ishaq, Literarhistorische Untersuchungen* ، فرانكفورت على الماين ، ١٩٢٥ (وهو يشتمل أيضا على عرض نقدى رائع للتاريخ الأدبى قبل ابن إسحاق) (١٠) Ahlwardt : *Verzeichniss. d. Arab. Handschriften* ، برلين ١٨٩٧ م ، ج ٩ ، ص ١١٠ — ١٧٨ .

[ليفى دلا فيدا G. Levi Della Vida]

خورشيد

تعليق

مضى كاتب المادة يكرر ما يقول ، ويجلب بخيله ورجله مستعديا كبار القادة من نولدكه وأمثاله ، مستعينا بأوساطهم أمثال ، لامنس ، الذى يطيب له أن ينعته بصفته اللاهوتية فيقول عنه ، العالم الجزويتى ، وأن تحليله لأطوار السيرة قد بلغ به المدى ، .

هذه الاستعانة بالحشد الكبير . . وهذا التكرار الذى جعل الكاتب يعود إلى أيام العرب واحتذاء السيرة لأسلوبها . . واتسام تصويرها بطابع سير القديسين . . وأساطير القصص الدينى فى التوراة والإنجيل والقصص الإيرانية أيضا ... ثم هذا الاستطراد البعيد الآفاق من التعرض لطبيعة رواية الحديث ، ومقال گولدسيهر الرائع عنها ... وهجوم كيتانى المعروف فى هذا الميدان ، وأن الإسناد الإسلامى لايحمل ما يثبت حجيته فى مراحل سنده الأولى . . وأن البناء الكامل للرواية الإسلامية عن حياة النبى فى مرحلتها السابقة على الهجرة — على الأقل — لاسند له بحال ، وأن كل حادث ، وكل تفصيل تاريخى مزعوم ، ليس إلا نتيجة لتفسير ذاتى لآية من القرآن استنبط منها أصحاب مدرسة المدينة . . الذين مال بهم التقى عن السبيل الذى كان ينبغى أن تسير فيه حياة النبى ... كل هذا وما إليه من توسيع الميادين . . وجرأة الدعاوى العامة ، نلقاه من الكاتب فى صبر وأناة ، مركزين الحديث فى أصول منهجية عليا ، تكشف عن مواضع النقد فى منهجه وتناوله جملة ، مع الاكتفاء بأمهات الملاحظات عليه ، فنها :

١ — ربط رواية السنة بعامة ، وقواعدها فى ذلك ومناهجها برواية السيرة بخاصة ، وما فيها من مواضع ضعف الرواية ليثب من ذلك إلى مهاجمة طبيعة رواية الحديث ، وسوق ما لدى المستشرق الإيطالى كايتانى من قوى الهجوم على

الرواية الإسلامية . والكاتب يقول عن ذلك ما جاء فى ص ٤٤٨ ، ويذكر أيضا أن الأسطورة حول شخصية النبى (ص ٤٤٩) وما اجتمع حولها من قصص نسجت على منوال القصص اليهودية ، أو المسيحية ، وربما الإيرانية أيضا قد « اتخذت لها القواعد والمناهج على يد مدارس المحدثين فى المدينة . . الخ . . كما يقول (ص٤٥٠) أن عروة بن الزبير ألقى أيضا على تلاميذه معلومات . . « جريا على سنة النقل الشفوى الذى يدعمه الإسناد ، تلك السنة التى أصبحت من ثم قوام الطريقة المتبعة فى السيرة وفى الحديث » كما يقول قبل ذلك ما هو تمهيد لهذه التسوية الجريئة بين رواية السيرة للمغازى ورواية السنة العامة (ص٤٤٨) « إن السيرة . . إنما هى مجموعة من الأحاديث ، « المروية لا تختلف فى طريقة تكوينها اختلافا جوهريا عن الأحاديث المسلم بصحتها » وقد قال قبل ذلك (ص ٤٤٨) إن السيرة تنأى نأيا بعيداً عن تمثيل الرواية الصحيحة » .

* * *

وفى هذه الخطة الواضحة من الكاتب إخلال كبير بالمنهج السليم للبحث يتجلى فى غير جانب من جوانب المنهج :

(١) إخفاء الحقيقة عن عمد ، أو على أقل تقدير ، الإخلال بواجب الإطلاع على أمور مشهورة سائرة فى هذا المقام ، وهو الرجل الذى اطلع على ذلك الحشد الكبير من كتابات قومه قديما وحديثا . . ونستطيع — فى غير تهيب — أن نرجح الأمر الأول وهو إخفاء الحقيقة عن عمد . . ذلك أن هذه التى آثر أن يسميها المغازى ، ويقيم على تسميتها تلك ما أقامه أول المادة من جعل الرسول من الأكاسرة ، البهلوية ، وأمراء العرب فى الجاهلية . . وهذه المغازى التى يحدث (ص٤٥٠) عن ازدهارها . . هذه المغازى يقول نقاد الحديث ، على لسان الإمام أحمد : « ثلاث كتب ليس لها أصول : المغازى، والملاحم والتفسير » ويقول المحققون من أصحابه : « مراده أن الغالب أنها ليس لها أسانيد صحاح متصلة » (الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ج ٢ : ص ١٥٦ ، ط سنة ١٩٥٧ — ونقله السيوطى فى الإتقان فى علوم القرآن ج٢ ص٢١٠ ، ٢١١ ، ط سنة ١٢٧٨هـ) وإذا كان الأمر كذلك . . وكانت هذه القولة مما لا يخفى على مثله الكاتب المطلع ... فلم تركها ؟! وبنى كل هذا الصرح أو بث كل هذا اللغم ليسوى بين رواية السنة ورواية السيرة ، ويهاجم الروايتين ، على السواء ، فى طبيعتهما ، وبنائهما .. إلى آخر ما قال ، مما لفت إلى إطراف منه . . وسائره مبثوث فى المادة !

وينبغى أن نقدر هنا ما ربط به الكاتب بين السيرة والتفسير أيضا فى مثل قوله (ص ٤٤٨) إن كل حادث تروية السيرة ، وكل تفصيل تاريخى مزعوم ، ليس إلا نتيجة لتفسير ذاتى لآية من القرآن . . الخ . فإذا ما سمعنا القولة السائرة فى عدم أصالة المغازى والتفسير فقد عمد الكاتب إلى دعم منهار بمنهار ، وأخشى — فيما نرجح — على القارىء انهيار الأصلين عند أصحاب المنهج النقلى فى الإسلام !

(ب) ويتمم هذا الإخفاء للحقيقة عدم رواية الاتهام الإسلامى القديم للسيرة بقوته ووضوحه، فهو مثلا يقول: (ص٤٥٢) إن ابن إسحق أخذ عليه أنه جمع عدداً من الأبيات المنحولة؛ وهى عبارة قصيرة خفيفة لا تمثل فى شىء ما يقوله الأقدمون فى عمل ابن إسحق هذا، إذ تسمع فيه عبارة ابن سلام يقول: وكان ممن أفسد الشعر وهجنه، وحمل كل غثاء منه محمد بن إسحق بن يسار، مولى آل مخرمة بن عبد المطلب بن عبد مناف، وكان من علماء الناس بالسير (طبقات الشعراء، ص ٩ ط المعارف). وشتان بين العبارتين، عبارة القدامى وعبارة كاتب مادة سيرة — وما أضيع دلالة هذه العبارة الأخيرة عند كاتبنا — فإن أصحاب الأدب والشعر، الذين تظل رواياتهم — مهما يكن التحرى — أقل حرمة من رواية الحديث.. أصحاب هذا الأدب إذا ما قالوا فى قوة إن ابن إسحق أفسد الشعر، وهجنه، وحمل كل غثاء منه، يهزون بهذا القول كل قوة لروايته التى يزعم لها الكاتب أنها جرت على قواعد مدارس المحدثين ومناهجها.. الخ. ما سمعناه من قوله فى الفقرة رقم ١ من هذا.

وإخفاء المشهور، وتوهين المنقول، يهدم أساس كل منهج للبحث، ويذكر بواجب الأمانة العلمية..

وننظر فى أخرى من الملاحظات المنهجية فى عمل كاتب مادة «سيرة»، بعد ربطه المفتعل بين السيرة والسنة، وإضاعته بذلك الحقيقة، ننظر فنرى:

٢ — تناقض الكاتب فى المادة التى قدمها هو، فبينا تراه يربط هذا الربط الوثيق بين المغازى والسنة ليهاجم ضعف رواية السيرة أصلا، فيهاجم رواية السنة كلها تبعا.. بينا ينجم ذلك من عمله إذا بك تراه يحدث هو نفسه عن النقد الحديثى وقوته وضجره الشديد برواية السيرة، فتقرأ مثل قوله (ص٤٥١) إن استخدام الإسناد فى كتابه — يعنى ابن إسحاق — قد اضطرب اضطرابا صدم فقهاء علم الحديث المستمسكين بأصول السنة صدمة عنيفة، فأنكروا عليه بالإجماع صفة المحدث الثبت.. فلم يجد ابن إسحق بدأ من هجر التدريس فى المدينة.. ويذكر الكاتب خبر الإمام مالك مع ابن إسحق، ومهاجمته له، ويقول فى هذا الموضع: وهذا الحكم عظيم الأهمية فهو يفرق تفرقة واضحة بين الحديث التاريخى والحديث العقيدى الخالص — وهكذا جرى الحق على لسانه نفسه.. ولم تعد مع قوله هذا حاجة إلى أن نسأله: ففيم إذن هذا العناء فى ربط السيرة، أو المغازى بالسنة، وتعزيز وحدة قواعدهما ومناهجهما، وبناء السيرة على الإسناد الذى هو قوام الطريقة المتبعة فى الحديث، مادام فقهاء علم الحديث المستمسكون بأصول السنة يحكمون هذا الحكم العظيم الأهمية المفرق بين الحديث التاريخى والحديث العقيدى الخالص تفرقة واضحة..؟! من فمك أدينك.. فى هدوء وهوادة.

وبما هو من المنهج بسبيل:

٣ — أن كاتب المادة يقول (ص٤٤٨) عن أصحاب مدرسة المدينة حيث كانت الغيرة الدينية

فى المحافظة على ذكر النبى تضطرم فى نفوس أهل المدينة ــ الذين مال بهم التقى عن السبيل الذى كان ينبغى أن تسير فيه حياة النبى ، مستعينين فى ذلك بشتى التوفيقات الفقهية وبالأصول الدخيلة فلا نجد للحوادث التى رووها سنداً من الرواية التاريخية :

يقول الكاتب هذا مقدراً العوامل الاعتقادية النفسية وأثرها ، فنسمع له ونصغى ، لكننا لا نملك إلا أن نذكر حديثه عن العالم الجزويتى « لامنس » فنخشى عليه مثل الذى خشيه هو على علماء المدينة من التقى الذى يميل عن السبيل ، والغيرة الدينية المضطرمة فيهم وأثرها فى الاستعانة بالتوفيقات والأصول الدخيلة . . نخشى على « لامنس » ومن « لامنس » مثل هذا الاعتبار النفسى المنهجى ، الذى رآه الكاتب قشة فى عين أهل المدينة ولن يراه خشبة فى عين صاحبه الذى لم يغفل هو نفسه عن وصفه بالجزويتى . . إن بصرنا لا يزيغ ــ فيما أعتقد ــ لو رأينا هذه الخشبة فى عين الكاتب نفسه ، بالمنظار الذى كشف لنا به عن القشة فى عين أهل المدينة . . وإن كانت هذه القشة لم تخف على أعين نقاد الحديث حين عرضوا هذه السيرة للنقد المنهجى . . بل لم تخف على أهل الأدب والشعر المرحين المتبسطين ، حين عرضوا لنقد عمل صاحب السيرة عند استشهاده به فيها . .

إننا نصغى ونصيخ لهذه التوجيهات النفسية فى الفهم والتقدير ، ونقدر سلامة هذه التوجيهات وأهميتها ونحاول أن نأخذ أنفسنا بها . . ثم نأخذ بها أصحابها . . فى مثل هذه التعليقات التى نرجو فيها الصبر والأناة .

أمين الخولى

الشَّرِيعَة

« شريعة[1] » ، ويقال أيضا « شرع » (مصدر فى الأصل) : هى لغةً الطريق إلى مورد الماء ؛ والطريق الواضح الذى يجب سلوكه ، والطريق الذى يجب على المؤمنين أن يتبعوه ؛ والديانة الإسلامية ؛ واصطلاحاً : القانون المعترف به فى الإسلام ، وهو جملة أحكام الله (وتستعمل كلمة « شريعة » أيضاً فى الدلالة على الحكم الواحد ، والجمع شرائع = أحكام ، وهو يستعمل فى معنى الشريعة) وترادف كلمة « شريعة » كلمة « شرعة » التى كانت تستعمل أيضاً بمعنى العادة وأصبحت من بعد كلمة مهجورة .

أما كلمة « شارع » فتستعمل أيضا اصطلاحا للدلالة على النبى عليه السلام بوصف أنه مبلغ الشريعة ، لكنها تطلق فى الغالب على الله بوصف أنه المشرّع .

« والمشروع » هو ما نصت عليه الشريعة ؛ والشىء الذى يدخل فى الشريعة أو يتفق معها وينطبق عليها يسمى « شرعياً » . ويستعمل لفظ « شرعى » أيضاً مقابلا للفظ « حسى » : فيطلق الأول على الأفعال الظاهرة المدركة بالحواس التى هى أيضا صور للأحكام الشرعية ؛ ويطلق الثانى على كل الأفعال التى لا يكون حالها هذا الحال ، أى التى ليس لها مدلول فى الشريعة ، فمثلا الإيجاب والقبول فى التعاقد أشياء شرعية ، وهى فى

---

(1) فى هذه المادة حافظنا على الأصل ، وأضفنا إليه بعض ما أشاره الكاتب أخذاً من مختصر دائرة المعارف الإسلامية . المترجم

أحوال أخرى أشياء حسية) وعلى هذا النحو يكون الشرع والحكم مقابلين للحقيقة أى للعلاقات الواقعة فعلا والتى قد تكون مخالفة لما أوجده الشرع.

وورد الاستعمال الاصطلاحى للكلمة إلى بعض آيات من القرآن: (سورة الجاثية، الآية ١٧؛ وهى ترجع إلى أواخر الفترة المكية. وفيما يتعلق بالتواريخ انظر Nöldeke-Schwally: *Geschichte des Koran* ج ١، ص ٨، وما بعدها؛ Grimme: *Mohammed*، ج ٢، ص ٢٤ وما بعدها): «ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون»؛ وسورة الشورى الآية ١١ (الفترة نفسها؛ وربما بعد ذلك بقليل): «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً . . . . » والسورة نفسها، الآية ٢٠: «أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله»؛ وسورة المائدة، الآية ٤٨ (مدنية، وربما كانت من أول الفترة المدنية): «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا». وكلمتا «شريعة» و«شرعة» فى هذا المقام لم تكونا قد أصبحتا بعد من المصطلحات.

ومن التعريفات القديمة للفظ «شريعة» ما يذكره الطبرى فى تفسير سورة الجاثية الآية ١٧ من أن الشريعة هى «الفرائض والحدود والأمر والنهى». أما فى المذاهب التى جاءت بعد ذلك فيُفهم من «الشريعة» و«الشرع» جملة أحكام الله المتعلقة بأفعال الإنسان، ومن هذه الأحكام يستبعد ما يتناول الأخلاق ويسمى «الآداب» (انظر مادة «أدب» ومادة «أخلاق»). وعلم الفقه (هو وعلم التفسير وعلم الحديث، والعلوم المساعدة له) هو علم الشريعة أو علم الشرائع (انظر مادة «فقه»)، ويمكن فى بعض الأحيان أن يستعمل مرادفا لعلم الشريعة كما أن «علم أصول الفقه» (انظر مادة «أصول») يسمى أيضا «علم أصول الشرع». ويرى أهل السنة أن الشريعة هى منشأ الحكم على الأفعال بأنها حسنة أو قبيحة، ومرد هذا الحكم عندهم إلى الله وحده، على حين أن الحكم على الأفعال بأنها حسنة أو قبيحة فى نظر المعتزلة (انظر هذه المادة) إنما يأتى مؤيداً لحكم العقل السابق على الشرع.

والشريعة من حيث هى المحكمة الظاهرة *Forum externum* لا تضع القواعد إلا للعلاقات الظاهرة التى تربط المكلف بالله وتربطه بأبناء جنسه، وهى لا تتناول باطنه، أى موقفه أمام المحكمة الباطنة *Forum internum*[1]، فالنية نفسها مثلا، مع أنها أمر مطلوب فى كثير من العبادات، لا تتضمن الباعث الباطنى من القلب. والشريعة إنما تطالب بأداء الواجبات الظاهرة المفروضة، وهى لا تنظر إلا إلى أدائها، وعلى هذا فإن الشريعة، والحكم على الأفعال بالاستناد إليها، وكذلك القضاء الذى لا يجاوز الواقع الظاهر، كل ذلك يجىء فى مقابل ما يكون فى قلب

(١) المقصود محكمة الضمير.

الإنسان وما يحس بأنه مسئول عنه شرعاً (وهذا ما يسمى الديانة والتنزة) وما يكون بينه وبين الله ، ولذلك فإن أهل الأرواح المتدينة ، كالغزالى ، عارضوا المبالغة فيما هو فقهى، والفقهاء أنفسهم يقولون إن مجرد القيام بأحكام الشريعة جميعا غير كاف. ويتصل بهذا مكان الشريعة عند الصوفية (انظر هذه المادة ، وانظر فيما يتعلق بالصوفية : I. Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*، الطبعة الثانية ص ١٦٥ وما بعدها ؛ Hartmann : *Al-Kuschairis Darstellung des Ṣufitums* ص ٧٢ ١٠٢ وما بعدها) والشريعة مرحلة بداية فى طريق الصوفى، ويمكن أن تكون من جهة أساسا لابد منه للحياة الدينية التى تأتى بعد ذلك والتى يجب أن يكون فيها القيام بأحكام الشرع شيئا باطنا وعلى هذا فإن الشريعة التى هى أمر بالتزام العبودية والحقيقة التى هى مشاهد الربوبية تكونان مفهومين متضايفين) ويمكن أن تعد الشريعة من جهة أخرى مجرد رمز تصطنع فيه صور التعبير الحسية وإشارة لشىء آخر، أو أن تعد أخيراً نافلة بل شيئا شكليا ضاراً يجب على الإنسان أن يتخلص منه تماما (انظر مادة «الملامتية»). وبالجملة فإن الشريعة هى العنصر المميز للتفكير الإسلامى ، وهى لب الإسلام نفسه ، وهى إلى جانب ذلك نوع خاص من «القانون المقدس».

وكانت المعرفة بالشريعة فى أول الأمر تستمد من القـــرآن والحديث مباشرة (ولذلك كان علم التفسير وعلم الحديث من جملة الفقه)، ولكن فيما بعد أصبح لا يجوز لأحد عند أهل السنة أن يبحث هذه المصادر بحثا مستقلا (وهذا على خلاف ما كان عند بعض الحنابلة، والوهابية ، وعند الشيعة ؛ انظر مادة «اجتهاد» ومادة «تقليد») وعند المتأخرين صارت المعرفة بالشريعة تستمد على نحو قاطع من المذاهب الفقهية التى اشتملت على أدق وأصغر المسائل التفصيلية والتى كان مرجعها الأخير إلى الإجماع وهو الحجة الكبرى التى لا يعرض فيها الخطأ. وكان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يتنصل من حكم الإجماع ، لكن المهدى محمد بن أحمد فعل ذلك (انظر *Islam* مجلد ٤ ، ص ٢٧١، ٢٧٥) ويفعله أصحاب التجديد (انظر مثلا فيما يتعلق بتركية A. Fischer: *Ubersetzung und Texte aus der neuosmanischen Literatur* ; المؤلف نفسه: *Aus der religiösen Reformbewegung in der Turkei* ; A. Muhiddin: *Die Kulturbewegung in modernen Türkentum* ; وفيما يتعلق بمصر أنظر كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلى عبد الرازق، القاهرة ١٣٤٤ هـ، وفيما يتعلق بالهند انظر كتاب سيد أمير على : *The Life and Teachings of Mohammed* ; وله أيضا : *The Spirit of Islam* ; M. Barakatullah : *The Khilafet*). لكن التجديد قد أخذ ينال مكانا فى العصر الحديث ، وهو ينازع فى سلطة الصورة التقليدية التى للشريعة ، ويدعى لنفسه الحق فى أن يصلحها بحسب الآراء والحاجات الحديثة، وهـــذا لا يحدث بدون تعسف فى اختيار

الأقوال التى يجب الأخذ بها ولا بدون تأويل للنصوص الأساسية لايخلو من تكلف.

وكان من نتائج تطور الفقه أن الشرع لم يرتب على هيئة « مجموعة قوانين » بالمعنى الحديث وأن مثل هذا الجمع لا يمكن أيضا أن يتحقق (انظر خاصة Snouck Hurgronje: *Verspreide Geschriften*، مجلد ٤، جـ ٢، ص ٢٦٠ وما بعدها) ثم إن كتب الفقه، وخاصة التى ترجع إلى عصر متأخر والتى تعد المقياس المقبول عند الكافة (بسبب الإجماع عليها)، هى فى الواقع، كتب الشريعة، عند المسلم السنى: فهو يجد فيها شريعة الله مبينة على الوجه الذى يجب أن يتبعه وبحسب المذهب الذى ينتمى إليه، على حين أن القرآن والحديث قد لا يكون لهما فى نظره قيمة أكثر من أنهما يثبتان الإيمان ويقويان اليقين. ولكن ليس كل إنسان قادراً على أن يستخلص بنفسه من كتب الفقه وعن خبرة كافية رأى الشرع فى بعض الحالات، بل يحتاج غير المتخصصين فى الشريعة إلى سؤال المتخصصين فيها. ورأى هؤلاء يجىء فى صورة فتوى، والعالم الذى يعطى هذه الفتوى يسمى تبعا لذلك بالمفتى.

وشرع الله لا يمكن إدراك أسراره بالعقل، فهو تعبدى، أى أن الإنسان يجب عليه أن يقبله، مع تناقضه وأحكامه التى لا يدركها العقل، من غير نقد وأن يعد ذلك حكمة لا يمكن دراك كنهها. ولا يجوز للإنسان أن يبحث فى الشرع عن علل بحسب مفهوماتنا، ولا عن مبادىء ذلك أن منشأ الشريعة هو إرادة الله التى لا تقيدها مبادىء. ولذلك فإن أنواع الرخص لا تعتبر أكثر من اصطناع وسائل وضعها الله فى متناول الإنسان. والشريعة الإسلامية التى تكونت من الوجهة التاريخية بتضافر عوامل كثيرة لا يكاد يمكن تقديرها التقدير الدقيق (انظر Bergsträsser: *Islam*، مجلد ١٤، ص٧٦ وما بعدها) بدت فى نظر أتباعها دائما شيئا يعلو على الحكمة الإنسانية: وهذا حق من حيث أن المنطق الإنسانى أو التقعيد قليل النصيب فيها. ولذلك أيضا لم يحرم البحث المتواضع فى معنى القوانين الإلهية بقدر ما اهدانا الله نفسه إلى طريقة هذا البحث، وعلى هذا فإنه يشار فى كثير من الأحيان إلى الحكمة من شرع شرعه الله. لكن المرء يجب عليه دائما أن يحترز من المغالاة فى قيمة هذه الاعتبارات النظرية.

ولهذا السبب نفسه لا تعد الشريعة « قانونا » بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ولا هى كذلك من حيث مادتها، ذلك أنها، وهى القانون الحاق الذى لا يتطرق إليه الباطل، تشمل جملة الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية والعائلية والفردية لمعتنقى الإسلام على أوسع نطاق وبدون تقييد، كما تشمل حياة أهل الأديان الأخرى الذين يسمح لهم بالحياة بين المسلمين ما دام نشاطهم بريئاً من العداوة للإسلام.

والمكلف بالعمل بأحكام الإسلام هو الشخص البالغ العاقل، وعلى هذا فإن الشريعة لا تقيد غير المسلم شيئاً من التقييد إلا فى بلاد الإسلام، بل هى لا تلزم المسلم نفسه خارج بلاد الإسلام، فهى تقصر انطباقها طبقا للمبدأ الذى يراعى الشخص ويراعى البلاد معاً [1].

«وهذه النظرة التى تميز الشريعة تمييزاً تاما تبدو بارزة منذ مرحلتها الأولى، أى المرحلة القرآنية، وإن الأحكام الواردة فى القرآن كانت بعيدة عن أن تكون شاملة لكل الميادين التى تقدم ذكرها. وكان هم القرآن أولا وقبل كل شىء أن يقرر ما يجب على الإنسان أن يفعله بالنسبة لأنواع معينة من التعاقد، وبالنسبة لأحوال معينة، وأن يبين ما لا يجوز للإنسان أن يفعله؛ ولم يكن اهتمام القرآن متجها إلى أن يضع قواعد قانونية لتلك العقود والأحوال والنتائج التى تترتب عليها قانونا. أما فيما يتعلق بالمصادر المادية للشريعة الإسلامية فإن عناصر كثيرة مختلفة جداً فى أصلها (من آراء عربية قديمة وبدوية: قانون التعامل بمدينة مكة التى كانت مدينة تجارية؛ وقانون الملكية فى واحة المدينة؛ والقانون العرفى الذى كان فى البلاد المفتوحة، وهو قانون رومانى إقليمى إلى حدّ ما؛ وقانون هندى) قد احتفظ بها الإسلام وأخذ بها من غير تحرج لكنها بعد ذلك أخضعت لذلك التقييم الدينى الذى شمل كل شىء وأنتج من جانبه أيضا عدداً كبيراً من المبتكرات الفقهية البالغة أعلى درجة فى الأصالة. ومن طريق هذه النزعة الشاملة فى بيان الأوامر والنواهى صار مضمون الشريعة على تنوعه وحدة متماسكة غير قابلة للانحلال».

وأحكام الشريعة يمكن أن تنقسم من حيث مادتها إلى طائفتين كبيرتين:

١ — أحكام تتعلق بالعبادات والشعائر،

٢ — أحكام ذات صبغة قضائية وسياسية. وكل هذه الميادين هى بحسب طريقة التفكير الإسلامية من نوع واحد تماما (وإن كان المسلم يحس بطبيعة الحال بأن الأحكام الأولى المسماة العبادات (انظر هذه المادة) أوثق صلة بالله). وهذا يصدق أيضا على الأحكام الكثيرة المتفرقة فى جميع أنحاء كتب الفقه والتى تتعلق بأمور مختلفة أشد الاختلاف لا يكاد يمكن إدخالها فى إحدى الطائفتين الكبيرتين اللتين تقدم ذكرهما، وذلك مثل الأحكام المتعلقة بالآلات الموسيقية المباحة والمحرمة، وباستعمال آنية الذهب والفضة، والعلاقات بين الرجال والنساء، والمباراة فى الرماية والسباق، وتصوير الكائنات الحية، واتخاذ الملابس والزينة بالنسبة للرجال والنساء ونحو ذلك.

وكانت النزعة الكبرى عند نشأة الشريعة هى نزعة الحكم على كل أحوال الحياة على أساس النظرة الدينية، ولم تكن وجهات النظر القانونية إلا شيئا ثانويا فحسب (انظر

(١) زاد الكاتب الفقرة التالية على المادة الأصلية وأثبتها فى مختصر دائرة المعارف الإسلامية.

Bergsträsser ، المصدر المتقدم) ولم يتحقق لدى المسلمين تقسيم الشريعة تقسيما منهجيا قط ، فأهل السنة يقسمونها أحيانا تقسيما شكليا محضا إلى عبادات ومعاملات وعقوبات دون أن يعلق على ذلك أية قيمة . أما الشيعة الإثنا عشرية ، فقد قسموا الشريعة على نحو أكثر منهجية تقسيما شكليا أيضا لم يمضوا فيه من حيث المنطق إلى نهايتـــه ، ذلك أنهم قسموها إلى عبـــادات وعقود وإيقاعات وأحكام

ولم يكن ثمة إجماع بين الأجيال الأولى من المسلمين حول الواجبات الكبرى المفروضة على المسلم . فالقرآن كان قد جعل الصلاة والزكاة والصوم شأنا خاصا ورأى الكثيرون إلى ذلك أن الاشتراك فى الجهاد فرض أساسى يجب على المسلم أن يقـوم به ، وهو رأى لا يزال يقول به الخوارج إلى اليوم ؛ ثم إن المهدى محمد بن أحمـــد أيضا قد جعل الجهاد من الواجبات الكبرى التى بينها هو من جديد (انظر Islam مجلد ١٤ ، ص ٢٨٥) . وعند الشيعة أن القول بإمامة أئمتهم والولاية لهم من الفروض الكـــبرى ؛ ويضيف الإسماعيلية إلى ذلك الجهاد . ولكن بحسب الرأى الذى أصبح هو السائد عند أهل السنة يقوم الإسلام على خمسة أركان (جمع ركن) : الشهادة، والصلاة، والزكاة، والحج، والصوم. وكتب الفقه فى العادة لا تتناول الشهادة : وذلك أن المسائل المتعلقة بالعقيـــدة كانت من الكثرة بحيث لم يلبث موضوع هذا الركن الأول من أركان الإسلام أن صـــار فرع دراسة قائماً بذاته ، وهو علم الكلام (انظر هذه المادة) . أما الأركان الأربعة الباقية فتدرج هى والطهارة (وتعد عند الإسماعيلية ركنا جديداً) سويا أحيانا بوصفها العبادات الخمس .

وبحسب الترتيب المأثور فى كتب الفقه والحديث — وهو الترتيب الذى قامت عليه بالفعل أقدم الكتب التى وصلت إلينا والذى لا نعرف الكثير عن نشأته التى لا بد أن تكون أقدم من المذاهب ويرجح أنها ترجع إلى القرن الثانى — تخصص الأبواب الخمسة الأولى دائما للعبادات الخمس ، وبعدها تعالج على الولاء فى الغالب مسائل : العقـــود ، والمـــيراث ، والزواج وقانون الأسرة ، والحدود ، والجهـاد، وموقف المسلمين إزاء الكافرين بوجه عام ، وأحــــكام الأطعمة المحللة والمحرمة، وأحكام الذبائح والأضاحى، والأيمان والنذور، والتقاضى وإثبات الدعوى، وعتق الرقيق. وهذا هو التبويب الجارى عند الشافعية؛ أما ما يوجد عند الحنفية من تبويب يختلف عن ذلك ويتفق إلى حد ما مع التبويب الموجود فى المشنا فإن البعض يخمن وجود أثر يهودى فيه . لكن كل أنواع التبويب على اختلافها تشترك فى بعض الوجوه ، ولا بد أن هذا يرجع إلى القرن الثانى للهجرة [1] .

(١) من عند قوله : وهذا هو التبويب الجارى عند الشافعية إلى هذا الموضع موجود فى المختصر .

وليست كل أحكام الشريعة أوامر ونواهى، فنى كثير من الأحيان يعتبر فعل الشيء أو تركه فى نظر الشرع مجرد أمر مرغوب فيه أو مكروه. ثم إن الشرع أخيراً يرتب أعمالا لا يأمر بها ولا ينهى عنها بل يعتبرها مباحة. وعلى هذا فإن علماء الشريعة يميزون بين الأحكام الخمسة الآتية: ١ — الفرض (أو الواجب، انظر ما يلى)، وهو الأعمال التى يثاب على فعلها ويعاقب على تركها. وأهم التقسيمات الأخرى للفرض (الواجب) التقسيم إلى «فرض عين» و«فرض كفاية» (انظر مادة «فرض»). وهذا التقسيم يصطنع أيضاً فى الطائفة التالية من الأعمال ٢ — مندوب، أو سنّة، أو مستحب، أو نفل أو نافلة، وهو العمل المحمود الاختيارى، والقيام بهذا العمل يسمى «التطوع». ولا يصح الخلط بين السنة بهذا المعنى وبين سنة النبى عليه السلام التى هى أصل من أصول الفقه — هذا رغم أن المفهومين مرتبطان. على أن معنى السنة من حيث هى صفة للفعل لم يخل أحيانا من التأثر بالمعنى الآخر. وكل ذلك أعمال لا يعاقب على تركها لكن يثاب على فعلها. ٣) مباح، (وبندر أن يسمى: «جائز» — انظر ما يلى)، وهو يشمل الأعمال التى لا يتعرض الشرع للأمر بها أو النهى عنها والتى لا يرجى من ورائها ثواب ولا يخشى عقاب. (٤) مكروه، وهو الأفعال التى لا يعاقب على فعلها ولكن يجب استنكارها من وجهة نظر الشرع. وعند متأخرى الشافعية صنف من المكروه بعض الكراهة، وهو المسمى «خلاف الأولى»، وتبعا لهذا يوجد أيضا ما يسمى «الأولى»، وهو وسط بين السنة والمباح. (٥) حرام (ويسمى المحظور أيضا)، وهو الأعمال التى جعلها الله موضوع عقاب، اما الشيء الذى يرضى عنه الشرع فهو يسمى «مطلوبا»، وهو قد يكون «فرضا» أو «سنّة» أو «أولى». وفى بعض الأحيان تستعمل الألفاظ الدالة على المباح بحيث تشمل المكروه، أى ماليس حراما بالمعنى الحقيقى. ولهذه الأقسام التى تقدم ذكرها أقسام أخرى صغيرة كثيرة ولها درجات متوسطة (انظر Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.*؛ الفهرس تحت مادة Kategorieën؛ Tj. de Boer: *De Wijsbegeerte in den Islam* هارلم، ١٩٢١، ص ٣٢ وما بعدها، وانظر كتب الأصول ومادة أصول).

والأسباب التى ينبنى عليها وضع الأفعال فى أحد هذه الأقسام قد تكون غاية فى الاختلاف، وهنا مجال واسع للاختلاف بين علماء الشريعة؛ وكثيراً ما أعتبر الشيء حراما مطلقا أو واجبا مطلقا فى نظر فريق، على حين اعتبر مكروها أو سنة بل مباحا فى نظر فريق آخر. على أنه تظهر فى ذلك «نزعة» الإسلام «السمحة»، فقد يحدث مثلا أن يُعتبر الشيء سنة فى أحد المذاهب لا لشيء إلا أن هذا المذهب لايدير أن يعد كثيراً

عن رأى مذهب آخر يعتبر الشيء نفسه واجبا . وإذا كان قد يحدث أن يكون الفعل بحسب الظروف حراما تارة ، مكروها تارة ، مباحا تارة ، وسنة تارة ، وواجبا تارة ، فإن هذا شيء مسلَّمٌ به عند الجميع .

وإلى جانب التقسيم المتقدم [1] يوجد تقسيم للأعمال التى لها صلة بالشرع من حيث قيمتها القانونية إلى : صحيح ، وضده باطل أو فاسد ؛ وجائز (ولا بد من التفرقة بين معنى هذا الجائز والمعنى الذى تقدم ذكره للجائز) على أن الاثنين يرجعان إلى أصل لغوى واحد ، والسابق هو الأصلى (انظر : Bergsträsser المصدر نفسه) ؛ وضد الجائز غير الجائز ؛ ونافذ وضده غير نافذ ؛ ولازم أو واجب (ولا بد أيضا فى الواجب من التفرقة بين معنى الواجب ؛ ومن البديهى أن الأول هو الأسبق ، أما إنه أقدم من حيث المعنى الاصطلاحى للكلمة فهذا فيه نظر) ؛ وضده « غير لازم » أو « غير واجب » ، وهذه تقسيمات متطابقة بعض التطابق ، وعلاقتها من حيث التاريخ والمفهوم بعضها بالنسبة للبعض وكذلك علاقتها بالأقسام الخمسة السابق ذكرها لاتزال بحاجة إلى توضيح :

وبعد وفاة النبى عليه السلام تولى خلفاؤه (الخلفاء الأولون) وظيفته من حيث كان القاضى الأعلى للجماعة الإسلامية ، على أنهم

---

(1) من هنا نجد فى المختصر تفصيلا ، ونحن نأتى به ترجمة من هذا المختصر :

«وإلى جانب هذا التقسيم يوجد تقسيم للأعمال التى لها صلة بالشرع من حيث قيمتها القانونية . وهـذا التقسيم قد فصله أولى تفصيل فقهاء الحنفية على الوجه الآتى : ١ ـ صحيح ، وذلك إذا كان أصل الفعل ووصفه مطابقين لما يأمر به الشرع . ٢ ـ مكروه ، وذلك عند ما يكون حال الفعل كما تقدم ، لكن يخالطه شيء محظور . ٣ ـ فاسد ، وهو إذا كان أصل الفعل مطابقاً للشرع دون وصفه . ٤ ـ باطل ، وهو إذا كان أصل الفعل ووصفه مخالفين للشرع . وفى الحالة الأولى والثانية يكون الفعل نافذا نفاذا تاماً ، وفى الحالة الثالثة بشروط معينة أو بقيود معينة . وفى الحالة الثانية تدخل فى بعض الأحوال مسئولية جديدة ، وفى الحالة الرابعة لا تترتب نتائج قانونية أصلا .

والمذاهب الأخرى لا تفرق بين الفاسد والباطل ، وكثيراً ما يستعمل الوصف بـ « صحيح » فى معنى الصحيح قانوناً ، بحيث يشمل المكروه . والاصطلاحات الخاصة بهذا المفهوم الجديد هى « نافذ » (أى من الناحية الموضوعية) و «لازم» (أى ملزم من الناحية الذاتية) و « واجب » (أى لايمكن الرجوع فيه ، ولا يصح الخلط بين معنى هذا الواجب ومعناه الذى ذكرناه آنفا) ؛ فبهذا المعنى الجديد يكون الصحيح مرادفا للجائز (انظر ما تقدم) فكل من اللفظين يدل على كل ما هو جائز من وجهة نظر الدين وبالتالى صحيح شرعا . وبحسب هذا المعنى تماما تستعمل كلمة إجازة فى داخل الميدان الفقهى الخاص : فإذا أقر الإنسان أمرا صار صحيحا بذلك .

ويدل على أن التقسيمين للأعمال بحسب قيمتها غير منفصلين فى الميدان اشتراكهما فى مفهوم المكروه ، لكن لا يمكن جعل أحدهما ينطبق على الآخر تماما . فالأعمال المحظورة ليست دائما باطلة من حيث نتائجها القانونية ، بل هى فى بعض الأحيان فاسدة فقط أو حتى صحيحة تماما . وعلى هذا فإن التطبيق السليم للتقسيم الثانى يعطى مقياسا موضوعيا لمعرفة المادة الفقهية الحقيقية التى احتفظت فى داخل الشريعة بقسط من صبغتها الخاصة » .

لم يكن لهم ما كان له من تبليغ الوحى الإلـٰهى. صحيح أن الشيعة يعتقدون أن لأئمتهم هذا الشأن ، لكن هذه العقيدة بقيت فى هذا الباب مجرد نظرية اعتقادية لا أكثر ، وهى لم تؤثر فى تطور الشريعة تأثيراً فعليا . أما بالنسبة لأهل السنة [1] فإنه فى أثناء الثلاثين السنة الأولى من حياة الإسلام كان هؤلاء الأشخاص بأعيانهم فى الجملة هم الذين يصح أن يقال إنهم كانوا على علم بالأحكام الصحيحة فى الشريعة ، وكان لهم أيضا الشأن الحاسم فى فى قيادة الجماعة الإسلامية ، وأولئك هم صحابة النبى عليه السلام وفى وسطهم الخليفة . وعلى هذا لم يكن هناك خطر كبير من سيطرة آراء بعيدة كل البعد من أن تكون عملية . وفى طول هذه الفترة كلها ظل القانون فى الغالب غير مقيد بوجهة النظر الدينية ؛ نعم روعيت بطبيعة الحال أوامر القرآن والقواعد الأخرى التى وضعها النبى عليه السلام ، لكن المسلمين أخذوا فى الوقت نفسه دون تحرج بالقوانين التى وجدوها أمامهم فى البلاد الجديدة التى فتحوها ما دام لم يكن عليها اعتراض دينى [2] لكن منذ قيام دولة بنى أمية فقد ممثلو المثل العليا الدينية والشرعية مركز الرياسة ، وبقى الحال كذلك من بعد، ويستثنى من ذلك، بعض الاستثناء، العباسيون الأولون ، وعند ذلك طاب لهم — وقد أصبحوا غير مقيدين بالواقع كما كان الحال من قبل — أن يمضوا فى التوسع فى نظريتهم عن الواجبات على نحو مثالى أصبح يوما بعد يوم يزداد مخالفة للحياة العملية . وهم كانوا ينظرون إلى الحياة كلها بمنظار الدين ، فنظروا إلى القانون أيضا بهذا المنظار وصاروا يستخلصون الأحكام الفقهية لا من القواعد الموجودة فى القرآن وحسب بل يستخلصونها أيضاً من الروايات الصحيحة والموضوعة لا من أقوال النبى عليه السلام وأفعاله [1]: وهم فيما يتعلق بالقانون العام اشتدوا بصفة خاصة فى محاربة أى فساد بصرف النظر عن الأشخاص ، لكنهم أظهروا أيضا فى عرض المسائل ما هو معروف عند « الربانيين » من روح الجدل فى استنباطات وتفريعات افتراضية متجددة الصورة دائماً ، وهكذا نشأت مدرسة ، أو قل هيئة فقهاء ، من المجلس الذى كان يحيط بالخلفاء الأولين . ولم يستسلم أهل التقى إلا بعد محاولات كثيرة غير مثمرة أرادوا من ورائها أن يعودوا إلى السلطة وعقدوا نوعا من الهدنة مع الدولة ، هدنة لم تكتب فى أية وثيقة ولم توضع شروطها وضعا صريحا فى أى مستند ، لكن الطرفين احترموها تحت وطأة الظروف . وعبثا حاول الخلفاء الأولون من بنى العباس

(1) من أول الفقرة إلى هنا منقول من المختصر .

(2) من قوله : وفى طول هذه الفترة إلى هذا الموضع منقول من المختصر .

(1) من قوله : وهم كانوا ينظرون إلى الحياة كلها حتى هذا الموضع منقول من المختصر.

أن يملؤوا الفجوة التى وجدت بين الشريعة وبين واقع حياة الدولة[1] وكان أهل التقى يطيعون الحكومة عمليا (وكان فى الشريعة من الفهم لأمور الدنيا ما يكفى لإيجاب طاعة كل سلطة إسلامية موجودة بالفعل)[2]، لكنهم احتفظوا لأنفسهم بكامل الحرية فى أن ينقدوا الحكومة نظريا، ولذلك يجد المرء دائما الشكوى من «هذا الزمان» والتحذير من «أمراء الدنيا». وكان هؤلاء الأمراء من جانبهم يعترفون بقانون الشريعة من الناحية النظرية، وهم أيضا لم يدعوا لأنفسهم أبدا حق إصدار قوانين فى ميدان الشريعة، لكنهم كانوا ـ بحسب مايبدو ملائما فى رأيهم ـ يجردون الشريعة من سلطانها عمليا وذلك بواسطة أوامر يصدرونها أحيانا (وتسمى سياسة وقانونا ـ انظر مايلى)، كما أنهم أنشأوا محاكم إدارية[3]. على أن هذا لم يمنعهم، إذا أرادوا الظهور بمظهر التقوى، على حساب الغير أحيانا[4]، من أن ينفذوا هذا الحكم أو ذاك من أحكام الشريعة، خصوصا الأحكام المتعلقة بالحدود، لكنهم لم يكونوا فى ذلك يفون بشروط الشريعة أو يستطيعون ذلك.

على أنه لا يصح أن يسرف الإنسان فيتصور أنه كان ثمة فاصل دقيق بين علماء الشريعة وسلطة الدولة. وهذا يتجلى بخاصة فى منصب القاضى، أعنى القاضى الشرعى الذى هو فى الوقت نفسه موظف فى الدولة (انظر Amedroz فى JRAS، عام ١٩٠٩، ص ١١٣٨، وعام ١٩١٠، ص ٧٦١؛ وعام ١٩١١، ص ٦٣٥، وعام ١٩١٣، ص ٨٢٣؛ Bergsträsser فى ZDMG، ١٩١٤، ص ٣٩٥؛ Margoliouth فى JRAS، ١٩٠٩، ص ٣٠٧).

فأمراء[1] الإسلام كانوا دائما هم الذين يولون القضاة ويزيدونهم من حيث المبدأ بالوسائل اللازمة لتنفيذ الأحكام. وكان القضاة يحكمون بحسب ما تمليه ضمائرهم مستندين فيما عدا اعتمادهم على أحكام القرآن وسنة الخلفاء، إلى مراعاة الحق والعدل ومراعاة قانون العرف مع تفاوت فى إبراز المقاييس الدينية. وفى أثناء العصر الأول كله جاء القضاء بإضافات كبيرة نمت الشريعة، ولكن لم تكد الشريعة تبلغ مرحلة تكوينها النهائى حوالى الوقت الذى ظهر فيه العباسيون حتى أصبح القضاة مقيدين بهذا القانون الذى صار يعتبر أساسا ومقياسا، وصاروا مستقلين عن الحكومة استقلالا تاما.

هذا هو الوضع من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية فإن القضاة لم يكونوا

(1) من قوله: وعبثاً حاول الخلفاء إلى هذا الموضع منقول من المختصر.

(2) ما بين القوسين منقول من المختصر.

(3) هذه الجملة الأخيرة منقولة من المختصر.

(4) هذه العبارة الأخيرة منقولة من المختصر.

(1) من هنا إلى قوله فيما يلى: على حين أن المحتسب كانت اختصاصاته كاختصاصات الشرطة، منقول من المختصر.

يستطيعون التخلص من تأثير الحكومة التى كانت توليهم وتعزلهم والتى كانوا يعتمدون عليها فى تنفيذ أحكامهم . وكانت هناك أيضا أنواع من القضايا تؤخذ من اختصاص القاضى، وبذلك أصبح لا يمكن تطبيق بعض أحكام الشريعة . وفى عصر بنى أمية كانت المحاولات التى تأتى بين حين وآخر من جانب السلطات السياسية للتدخل المباشر فى القضاء تقابل بالرفض . لكن هذا الحال لم يلبث أن تبدل فى أيام العباسيين رغم التمسك بخلاف ذلك من الناحية النظرية والشريعة تعترف إلى حد ما بمحاكم ناظر المظالم والمحتسب ، وهى لم تلبث أن أصبحت فى طول مدة مديدة من الزمان نظاما مستقرة إلى جانب محكمة القاضى . وكان ناظر المظالم مختصا بأحوال تعدى قانون الشريعة مما لم يكن القاضى يستطيع أن يوقفه عند حد ، هذا على حين أن اختصاصات المحتسب كانت كاختصاصات الشرطة [1] ثم لم يبق للقاضى أخيراً إلا مسائل العبادات والشعائر ومسائل الزواج والأسرة والميراث والنذور ، ثم مسائل الأوقاف الى حد ما . وكل هذه بحسب شعور جمهور الناس ميادين وثيقة الصلة بالدين قليلا أو كثيراً، وفيها كان حكم الشرع دائما هو السائد بمقدار ما تسمح الظروف. وكان الناس يتحرزون من المعاصى بمعناها الحقيقى ، أكثر من تحرزهم من صحة العقود ، ذلك أن الصبغة الدينية لأقسام الشريعة المختلفة كانت من أول الأمر متفاوتة فى القوة (Bergsträsser ، *Islam* ، الموضع نفسه) ففى ميدان القانون التجارى استمر العمل على ما كان عليه من غير مراعاة للشريعة ؛ والشريعة هنا لم تطبق أبدا تطبيقا حقيقيا ، وهذا [1] القانون العرفى وما يدخل فيه من « حيل » لا يناقض الشريعة مناقضة صريحة بل يتمسك بقواعدها الأساسية ، لكنه يصطبغ بصبغة المرونة ، وهو أيضا قد واصل بناء بعض أنظمته مكملا إياها إكمالا كبيراً خصوصا فيما يتعلق بقانون الممتلكات وأخرج فى ذلك كثيراً من المصنفات بما يتصل بالموضوع من أمر الوثائق (الشروط) . وأخذت السلطة الدنيوية تستولى شيئاً فشيئا على المسائل المتعلقة بالقانون العام، وبالعقوبات والضرائب، وكل ما يمس الممتلكات من أمور هامة ، وصارت تقرر الأمور هنا طبقا لمزيج من التحكم ومراعاة العادة (انظر ما يلى) والشعور بالصواب وأخيرا طبقاً لقوانين من الطراز الأوروبى، وهكذا نشأ فى جميع بلاد الإسلام وعلى نحو مستقل تمام الاستقلال عن تأثير الغرب صنفان من القضاء يمكن تسميتهما القضاء الدينى والقضاء الدنيوى .

---

(١) إلى هنا ينتهى ما نقل من المختصر .

(١) من هنا إلى قوله : « بما يتصل بالموضوع من أمر الوثائق (الشروط) » مأخوذ من المختصر .

والحق أنه[1] بقيام دولة آل عثمان بدأت حركة جديدة لاحترام الشريعة فى الناحية العملية أيضا ، وهذا الاحترام يتجلى مثلا فى منصب شيخ الإسلام (انظر هذه المادة) وهو قد أدى أخيراً إلى وضع القانون الشرعى موحّداً فى « المجلة » (انظر هذه المادة) لكننا لا نجد هنا أيضا تطبيقا فعليا للشريعة ، وهذه المجلة باطلة فى نظر الشريعة ؛ وقد بقى القضاء الدنيوى قائما فى هذه الحالة أيضا .

وبعد، فإن هذه الفترة لم يمض عليها زمان طويل فحسب (انظر الكتب المذكورة فيما تقدم حول حركة التجديد التركية) بل إن الترك يحاولون أن يبعدوا الشريعة عن الحياة العامة إبعادا تاما وأخراجها أيضا من الميادين التى بقيت حتى الآن. وأخذوا بكتب تشريع أوروبية بأكملها (انظر أخبار ذلك فى مجلتى *Oriente Moderno* و *Revue du Monde Musulman*)

أما فى مصر[1] فلم يبدأ إدخال القوانين على النمط الأوروبى فى الميادين التى أخلتها الشريعة عمليا إلا فى سنة ١٨٨٣ . وفى سنة ١٩١٠ أدخلت لأول مرة بعض التعديلات على قوانين الإثبات الشرعيـــة ، وهى تشبه ما جاء فى « المجـــلة » لكنها ملزمة للمحاكم الشرعية . وأخيراً عُدّلت بعض الأحكام المادية للقانون الخاص بالأسرة وذلك فى شىء من الحذر أول الأمر فى سنتى ١٩٢٠ ، ثم فى شىء من الجرأة فى سنة ١٩٢٩ و ١٩٣١ (وهنا أيضا كانت تركية قد سبقت إلى ذلك فى سنة ١٩١٧) .

على أن الفقهاء أنفسهم كانوا دائما بحكم الواقع شـــاعرين باستحالة تطبيق أحكام الشريعة فى الأحوال السائدة ؛ ومهادنتهم للسلطة الدينوية تستند إلى هذا الإدراك . وهم لم يستطيعوا أن يدمغوا جميع المسلمين تقريبا بأنهم عصاة أو مارقون ، لأن الأحوال كانت دائما تضطرهم إلى تعدى حدود الشريعة

---

(١) من هنا إلى نهاية الفقرة نجد فى المختصر : « فى أثناء عصر الازدهار فى الدولة العثمانية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر بلغت الشريعة أخيراً تحت رعاية حكام أتقياء أكبر تطبيق فعلى وصلت إليه حتى فى ميدان القانون المدنى والتجارى . ونظمت أمور القضاء فى الدولة كلها تنظيما واحداً ، وأنشئت درجات متفاوتة للقضاة ، وكان على المفتى الأكبر ، وهو شيخ الإسلام (انظر هذه المادة) أن يسهر على الشريعة . ولكن حتى هنا بقى قانون العقوبات والضرائب والممتلكات من اختصاص التشريع الدنيوى المسمى «قانون نامه» الذى زعم أنه لا يريد سوى إكمال الشريعة لكنه جاء فى الواقع مناقضا لها .

وجاءت حركة الإصلاح التى بدأت فى القرن التاسع عشر بوضع مجموعات قوانين على النمط الأوروبى، وكان ذلك للقانون التجارى ثم لقانون العقوبات. أما القانون المدنى الشرعى فقد وضع مجموعا فى « المجلة » لكن هذه المجلة لا تتفق فى صورة موادها مع ما تقضى به الاعتبارات النظرية بصرف النظر عما تضمنته من انحرافات واقعية . ثم إنه كان لا بد أن تطبقها المحاكم الدينوية لا المحاكم الشرعية . وجاءت آخر خطوة فى عام ١٩٢٦ بادخال القانون المدنى السويسرى (وقانون العقوبات الإيطالى أيضا) ؛ وبذلك جردت الشريعة من سلطانها حتى فى مسائل قانون الزواج والأسرة والميراث . وأخيراً فى سنة ١٩٢٨ ألغى آخر ذكر للشريعة من الدستور وعمل بمبدأ أن الدولة ليست لها الصبغة الدينية فى صورته المتطرفة : وألبانيا حتى اليوم هى الدولة الإسلامية الوحيدة التى تقفت أثر تركيا فى إلغاء الشريعة إلغاء تاما .

(١) هذه الفقرة كلها منقولة من المختصر . . . إلى قوله : . . . فى سنة ١٩١٧) .

إذا كانوا لا يريدون أن ينفضوا يدهم من الدنيا نفضا تاما . وكان لا بد من اعتبار أن هذه الأحوال شيء قد وقع بل شيء أراده الله ، وهكذا[1] بقي للشريعة ما كان لها فيما سلف من الاعتراف بها نظريا دون قيد أو شرط ، ومن قصّر في هذا الاعتراف فإنه يعتبر كافراً (انظر هذه المادة) . لكن الشريعة جردت بالفعل من سلطانها من حيث أن أحكامها لم تكن تنفذ عمليا ، وهذا[2] يتجلى في أن بعض الأعمال اعتبرت سنة فحسب أو مكروها ، كما يتجلى في عدم تطبيق العقوبات الشرعية على تاركي معظم فروض الدين ، بل لقد بين الطريق للتملص من أحكام الشريعة ، واستندوا إلى أن الضرورات تبيح المحظورات ، وزعموا أن الإنسان لا يكفر بتعدي حدود الشريعة بل بالشك في صحتها من الأزل الى الأبد . واقتنع البعض بأن الانحلال سيظل في الجماعة الإسلامية بعد عصرها الذهبي إلى أن يظهر المهدي (انظر هذه المادة) ، وهم استخلصوا هذا الاقتناع من مجرى تطور الأحوال وعبروا عنه في أحاديث موضوعة نسبت الى النبي عليه السلام ، وبذلك اعتبرت هذه الأحوال تصديقا لما أخبر به عليه السلام ؛ وصفوة القول أن الشريعة ، بحسب اقتناع الفقهاء أنفسهم ، مما يقصد بها الجماعة المثالية الكاملة في العقود الأولى من حياة الإسلام وفي عصر المهدي المنتظر . وكان هذا اعترافا من جانب أهل التقى بعجزهم أمام أحوال العصر . لكن الشريعة ، التي تتسم بطابع أكاديمي في جوهرها ، كان لها دائما سلطان تهذيبي كبير على العقول ، وهي لا تزال تدرس بشغف ، وتعتبر عند دوائر كبرى من المسلمين الموضوع الوحيد للعلم الحقيقي ، بالرغم من أن الغزالي (انظر هذه المادة) قد ذهب الى خلاف ذلك ، ولكن اعتبار الشريعة مثلا أعلى لا يمكن تحقيقه ، والقول بتنزه الإجماع (انظر هذه المادة) عن الخطأ وأنه علاوة على الاقتناع بأن عصر الاجتهاد (انظر هذه المادة) انتهى ، كل أولئك قد منع كل انحراف عن السنة السابقة فجمدت الشريعة من ثم جمودا تاما . وعلماء الفقه هم خصوم كل تقدم . على أنه توجد بعد أحكام كثيرة لا يزال القوم يعنون بها ، وهي لا تتعلق إلا بأحوال العرب القدماء وليست لها أهمية عملية اليوم حتى في نظر المسلم السني المتشدد .

وقد تقدم ذكر أبواب الشريعة التي لها شأن عملي بالنسبة للمسلم (بصرف النظر عن أحدث تطور في تركية) . على أنه لا بد لنا أن نزيد الملاحظات الآتية ، ولكن لا يصح بحال أن يغيب عن بال المرء في هذا المقام أنه يمكن أن توجد من حيث التفاصيل فوارق كبيرة بين مختلف العصور ومختلف البلاد ، وأن شدة

(1) من هنا إلى قوله : « فإنه يعتبر كافرا » . منقول من المختصر .

(2) من هنا إلى قوله : فروض الدين منقول من المختصر .

(1) ما بين القوسين منقول من المختصر .

التمسك باتباع أحكام الشريعة أو التراخى فى ذلك لا شأن له بدرجة التعصب ، فالجهل والتراخى الظاهر منتشران جدا حتى فيما يتعلق بالعبادات وبفروض الدين بمعناها الضيق التى هى أهم شىء بالنسبة للمسلم . لكننا نلاحظ فى العالم الإسلامى كله اجتهادا للقيام بفروض الدين الجوهرية على الأقل والاستمساك بها ما أمكن وخصوصا العادات التى يتميز بها المسلمون فى ظاهر حياتهم من معتنق الديانات الأخرى ، فهم يراعونها فى الغالب تمام المراعاة ، ويعدونها مهمة جداً ، وإن كانت لا تتفق كل الاتفاق مع نص الشريعة ، هذا على حين أن كثيرا من الواجبات الدينية التى لا مفر منها من الناحية النظرية لا تراعى فى الجملة . فنيما يتعلق بقوانين الزواج والأسرة والميراث ، وهى القوانين التى يمكن أن تتبع فى الغالب على أدق وجه ممكن ، نجد قيود العادة (انظر هذه المادة) أو العرف ماثلة ، وهما القانون العرفى القائم منذ عهد سحيق فى مختلف البلاد الإسلامية . وأما سائر أبواب الشريعة فلم تعد لها قيمة عملية ، وإن كان يوجد فى كل مكان وفى كل زمان أتقياء متحرزون يجتهدون حتى فى المسائل التجارية أن يراعوا أحكام الشريعة إلى حد ما (وحتى فى أيامنا هذه يرفض البعض فوائد البنوك) (١) . وهنا ترجح العادة على الشريعة فى كل مكان ، وإن كانت العادة بحسب كتب الفقه لا يكون لها التطبيق الملزم إلا فى الحالات التى يشير فيها القانون إلى العادة إشارة صريحة . على أن هذا التقليل من شأن العادة لا يتفق مع ما كان للعادة من مكانة فى تاريخ الشريعة : فالنبى نفسه عليه السلام أبقى العادات العربية على ما هى عليه ما دامت لا توجد هناك حاجة إلى تنظيم شامل أو ما دامت العادة لا تتعارض مع مبادئه . وقد وضع النبى قواعد قليلة فحسب ، ولم يكن يراد بحال إزالة العادة عن عرشها ، وإن كان النبى عليه السلام لم يقرر هذا بحيث يجعله مبدأ . وقد نقل الإسلام العادات العربية إلى البلاد الأجنبية كما أنه أقر أيضا فى أول الأمر بعض العادات الأجنبية إقرارا واسع المدى ، لكن هذه النزعة تركت بعد ذلك من الناحية النظرية ، وإن كانت العادة قد احتفظت دائما بسلطانها الكبير . وقد اشتكى الفقهاء دائما من ذلك أيضا ، ولم يرضوا بأن يعتبروا العادة أصلا خامسا من أصول الفقه . لكن شعور جمهور الناس لا يعرف إلا العادة : بل إن الواجبات الشرعية التى يؤديها الناس بالفعل إنما تؤدى لأنها من جملة العادة . وفى جزائر الهند الشرقية الهولندية مثلا يعترف للعادة حتى من الناحية النظرية بمكانها إلى جانب الشريعة فى دوائر المسلمين ذات النفوذ (بصرف النظر عن علماء الدين بالمعنى الخاص) .

وموقف القانون (انظر هذه المادة) من الشريعة كموقفه من العادة ، وتستعمل

---

(١) ما بين القوسين منقول من المختصر.

كلمة قانون أحيانا فى معنى العـــادة ، لكنها فى معظم الأحوال تدل على الأوامر التى يصدرها أمراء الإسلام الدنيويون (وهى على كل حال تستند إلى العادة بعض الاستناد). وعلى هذا فإن ما هو قانونى يكون ضداً لما هو شرعى. وخير الأمثلة المعروفة على ذلك قانونامه سلاطين آل عـــثمان (انظر مادة قانونامه ، ومادة قتل ، فى آخرها ، ولنضف إلى المراجع المذكوره هنا : جريده عدليه Djeride-i- adliye ، عـدد ١٥٦ ، ص ٤٦٣ وما بعدها ؛ عدد ١٥٨ ، ص ٦٦٩ وما بعدها ؛ عدد ١٦٣ - ١٦٧ ، ص ١١٩٦ وما بعدها) ولمجموعة الفتاوى المستمدة من كتب الفقه ، هى ومراجع « العادة » و « القانون » شأن فى تبين ما هو معمول به فعلا . ويستطيع المرء أن يرى من أسئلة طالبى الفتوى أى أجزاء القانون الشرعى يهتم بهـا أهل البلاد أكبر اهتمام ، وأى أنواع الزندقة والفساد تظهر أكثر من غيرها ، أو أى الأحوال تثير الشك من وجهة نظر القانون الشرعى عند الأتقياء الذين لا يعرفون هذا القانون . وإلى جانب هذا تأتى كتب « الحيل » التى تبين كيفية التخلص من أحكام الشريعة (انظر ما تقدم) التى تراعى ما هو معمول به فعـلا مراعاة كبيرة . وأخيراً تأتى كتب الوثائق والشروط (انظر مادة شرط) ففيهـــا يراعى ما هو معمول به أكثر ممـا يراعى فى غيرها.

المصادر

(١) Lane : قاموسه ، تحت مادة شريعة ؛ (٢) كشاف إصطلاحات الفنـون ، طبع باشراف A. Sprenger (المكتبة الهندية ، السلسلة القديمة) جـ ١ ، ص ٧٥٩ وما بعدها ؛ (٣) تفسير الطبرى لسورة المائدة ، الآية ٥٢ ، (٤) Th. W. Juynboll : Handbuch des islamischen Gestzes فصل ٥ - ١٧ ، (٥) المؤلف نفسه : Handleiding tot de kennis van de mohammeduansche Wet ، ط ٣ ، فصل ١٦ (٦) C Snouck Hurgronje : Verspreide Geschriften ، خصوصا مجلد ٢ و ٤ - ١ ، ٢٠١ . (٧) المؤلف نفسه : Der Islam فى كتاب A. Bertholet-E Lehmann : Lehrbuch der Religionsgeschichte ، ط ٤ ، ص ٦٤٨ وما بعدها (من ص ٦٩٥ وما بعدها الكلام عن الشريعة das Gesetz -) (٨) I. Goldziher : Vorlesungen über den Islam ، ط ٢ ، ص ٣٠ وما بعدها ؛ (٩) مادة Law فى قاموس T. P. Hughes : A Dictionary of Islam . (١٠) يوجد المزيد فى كتب علم الأصول (انظر مادة أصول) (١١) ويضاف إلى المراجع الخاصة بـ « عادة » كتاب E. Rackow, E. Unach : Sitte und Recht in Nordafrika (Quellen zur ethnologischen Rechtsforschung) I, Ergänzungsband zur Zeitschrift f. vergl. Rechtswiss.. XL) والمراجع المتصلة بالموضوع فى المراجع المذكورة فى مجلة Islam مجلد ١٣ ، ص ٣٤٩ وما بعدها .

[J. Schaht شاخت] أبو ريدة

تعليق على مادة « شريعة »

١ — نظرة عامة

عرضت المادة فى أضيق الحدود ، فعنى فيها بأشياء يسيرة الأهمية ، كترتيب أبواب الفقه ، والاختلاف فيها ، والأحكام الخمسة وأقسامها الجزئية ، وشئون القاضى فى عصور مختلفة ، وأشياء لذلك هينة الشأن .

وما عرض له الكاتب من الشئون الكبرى كالعلاقة بين الشريعة والحقيقة ، لم يأخذ ما هو جدير به من البيان ، بل جاءت عباراته القليلة قاصرة موهمة ، مثيرة للاشتباه .

ثم جاء هذا التناول القريب غير متسق ، ولا مرتب ، فتراه آخر المادة لمناسبة واهية ، يعرض لعمل الرسول — ص — فى العادة ، بعد الكلام عن الشريعة فى مختلف العصور .

وفى هذا العرض القريب ، غير المتسق ، مساس بالحقائق ، سنعرض للهام منه تفصيلا .

...

ولقد كان المرجو أن تكتب مادة « شريعة » فى هـذا العصر ، وعلى يد أولئك المحدثين ، فى بيئتهم العلمية المتقدمة ، فتتناول من أفق أوسع من ذلك كثيرا ، وعلى أساس أعمق مما فى الدائرة وأقوم .. والدراسات القانونية المصرية تعنى بجانبين من البحث العلمى هما : الدراسة التاريخية ؛ والدراسة المقارنة ؛ فكان الأمل أن تتجه العناية فى كتابة مادة « شريعة » إلى هذين الجانبين ، ليكشف فيها عن مكان الشريعة الإسلامية ، بين شرائع العالم ، من وضعية ودينية ، كشريعة المصريين ، وشريعة البابليين ، وشريعة اليونان ، وشريعة الرومان ، وشريعة الهنود وغيرها من القديم والحديث ، كما يوصف تطور هذه الشريعة ، التى نشأت فى الجزيرة العربية ، ثم عاشت واستقرت فى مواطن الحضارة المختلفة من مصرية ، وفارسية ، وإغريقية ، ورومانية ، وغيرها .. وأن يكشف البحث المقارن بين الشريعة الإسلامية وأخواتها عن المبادئ القانونية فيها ، ومقاطع الحقوق ، ومناشئ الواجبات ، وصورة العدالة وأمثال لهذه الجوانب ، تعرض هذه الحقائق فى حال تليق بالعصر ، وبمستوى من تصدر عنهم هـذه الموسوعة ، وتلفتنا نحن إلى جوانب ينبغى أن توجه إليها عنايتنا ... وهى الصورة التى لا تزال تحتاج إلى جهد يتعاون عليه متضلع فى تاريخ القانون مع قدير فى الفقه وتاريخه ، فتكتب مادة « شريعة » ، الكتابة اللائقة بها الآن ، من جديد .

ذلك هو الشعور العام الذى يتملك قارئ المادة ... ، وأمّا ما يقف عنده من مواضع التعقب فغير قليل من المسائل ، نسوق أهمها :

٢ — بين الحقيقة والشريعة

أو بين الفقهاء والصوفية : فقد ذكرت المادة أن الشريعة هى الحكمة الظاهرة ، وأنها لا تتناول موقف الإنسان أمام الحكمة الباطنة .. وكان عرض هذه المسألة الكبرى موجزا جدا ومُوهما ، حتى ليظن الظان أنه إنكار العمل القلبى فى الشريعة ، مع أن النيّة التى بهـا قوام العمل فى الشريعة إنما هى عمل قلبى !! .. ولو قد أسعف البيان فى المادة لاتضح أن النية عنـد

الصوفية هي : ما يصحب الفعل من باعث نفسي ، ومقصد خلق .. وأما النية عند الفقهاء .. فهي ما يسبق الفعل من عقد العزم على أدائه..

وبهذا يتضح أن الشريعة محكمة ظاهرة ، وأن المحكمة الباطنة هي محكمة الصوفية .

وكان الخير أن يكمل البيان في المـــادة ، بما يناسب أهمية هذا النزاع بين الصوفية والفقهاء ، وأن أثره قد امتد إلى الحياة الإسلامية السياسية والاجتماعية، والعملية، ومس العقائد، في شهادة الوحدانيـة نفسها ، وفي الرسول ، والأنبياء ، عليهم السلام ، وفي الملائكة ؛ وتناول الثواب والعقاب والجنة والنار ، كما مس التشريع من حيث طريقة الفهم لمصادره العليا ، من قرآن وحديث؛ وقياس،وإجماع، وعبادات، وأحكام ؛ كما عرض للسلوك الخلق والحكم عليه .. وامتد إلى مسألة المعرفة العامة نفسها ، فكان من بعض مظاهر ذلك النزاع الكبير بين الفقهاء والصوفية ، تلك القضية التي وردت بجملة قاصرة في المادة ، وهي : كفاية الفقه لنجاة المسلم ، وعدم كفايته .. وقد كان هذا النزاع الكبير بين الفقهاء والصوفية ، وأخذ الأولين بالشريعة ، وأخـــذ الآخرين بالحقيقة ، موضحا القول أوفى من ذلك وأكمل ، ليمكن فهم ما أورد من كلام « الملاحدة » عن أن الشريعة تعد أخيراً نافلة ، بل شيئا شكليا ضارا ، يجب على الإنسان أن يتخلص منه تماما .

ولا نجد الفرصة هنا لتفصيل شيء من ذلك .. ولعل من خير المراجع العربية في هذا الموضوع رسالة عن هذا النزاع لولدنا الفاضل الدكتور عبد المحسن الحسيني، كتبها لنيل درجة الماجستير من كلية الآداب بجامعة القاهرة سنة ١٩٤١ ؛ وفي الرجوع إليها غناء وكفاية ، لتصوير سعة هذا النزاع وعمقه .

* * *

ولا نترك القول عن الشريعة والحقيقة قبل الإشارة إلى المفارقة المباغتة، في انتقال المادة من قول الملاحدة المتطرف، في وجوب تخلص الإنسان تماما من الشريعة ، إلى إجمال هذه عبارته : ... و « بالجملة فإن الشريعة هي العنصر المميز للتفكير الإسلامي ، وهي لب الإسلام نفسه ، وهي إلى جانب ذلك نوع خاص من القانون المقدس » !! فإن هذا القول عن الشريعة ليس جملة مايقال عن الاختلاف بينها وبين الحقيقة ، ذلك الاختلاف العميق المدى ، على نحو ما بيناه ، وأشـارت المادة نفسها إلى طرف منه ختمته بقولة الملاحدة المتطرفة !!

هذا وليست الشريعة الفقهيـة العملية هي العنصر المميز للتفكير الإسلامي، ذلك التفكير الذي كانت له جولاته الفلسفية العامة، وله ميدانه الخلقي النظري والسلوكي ، وله ... وله .. من الميادين ما لا يفهم معه هذا القول بأن الشريعة هي العنصر المميز لهذا التفكير !! وكيف والصوفية ، وهم من هم في الحياة الإسلامية، يحملون على التفكير الفقهي هذه الحملة القاسية، ولا يرونه كافيا لنجاة المسلم، بل هو عندهم صارف منصرف عن الله !! ثم كيف يقال هنا ، بعد الذي سمعنا من قول الصوفية ، مهما يكن شأنهم : إن الشريعة ، هي لب الإسلام نفسه !! ثم أضف إلى هذه العبارات الملقاة على عواهنها دون بيان ، ومع المخالفة لما قبلها ، قول المادة : وهي ـ الشريعة ـ إلى جانب ذلك نوع خاص من « القانون المقدس » !! فهذا التقديس اللاهوتي للشريعة ليس مما عرفته البيئة

الإسلامية كثيراً ، ولا ادعاه الفقهاء أنفسهم ، لأنهم حدثوا عن الخطأ فى الاجتهاد ؛ وعرفوا الاختلاف الشديد بين رجالهم ؛ وهو ما لا يفهم معه شيء من هذه القدسية للشريعة التى هى أحكام عملية !! وكيف توصف بشيء من القدسية بعد الذى قيل من حديث الصواب عنها !! لا وجه لهذا يبدو للعقل إلا أن تكون هذه العبارات تمهيداً لما أسرفت فيه المادة بعد ذلك من تقرير أن الشريعة الإسلامية تعبدية تتعالى على المدارك البشرية !! ولا تعلل !! ولا نعرف لها مبادئ !! الخ ما سنقف عنده قريبا .

٣ — الاجماع قديما . . وحديثا

ورد فى المادة ما عبارته : « . . . وعند المتأخرين صارت المعرفة بالشريعة ، تعتمد على نحو قاطع من المذاهب الفقهية ، التى اشتملت على أدق وأصغر المسائل التفصيلية ، والتى كان مرجعها الأخير إلى الإجماع ، وهو الحجة التى لا يعرض فيها الخطأ ؛ وكان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يتنصل من حكم الإجماع ، ولكن المهدى محمد ابن أحمد فعل ذلك . . . ويفعله أصحاب التجديد » .

وهى عبارة تجعل للإجماع الأهمية الفريدة والكبرى قديما ، وتشعر أن عمل مهدى السودان والمجددين المتأخرين هو وحده الذى لم يجعل للإجماع هذه الأهمية !! ولكن الحقيقة غير ذلك ؛ لأن الإجماع منذ القدم ثار حوله أبحاث مختلفة ، لا تجعل له هذه الأهمية المبالغة المسرفة فى عبارة المادة ؛ ونجد هذه الأبحاث فى كتب الأصوليين جميعا ؛ فمن القوم من يتحدث عن نفى تصور وقوع الإجماع !! كما أن المتفقين على تصور انعقاد الإجماع ، قد اختلفوا فى إمكان معرفته والاطلاع عليه ؛ ومنهم من نفى إمكان هذه المعرفة ، وذلك الاطلاع على الإجماع ؛ ومن النافين لهذا الإمام أحمد بن حنبل ، فى إحدى الروايتين عنه ، ولهذا نقل عنه أنه قال : « من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب » — الآمدى — الإحكام ١ : ٢٨٤ ، ط المعارف سنة ١٩١٤ — ويقول فى تتمة عبارته هذه : « لعل الناس قد اختلفوا . . . ما يدريه ، ولم ينته إليه ، فليقل لا نعلم الناس اختلفوا — ابن حزم فى كتابه الإحكام — أيضا — ج ٤ : ١٨٨ ط الخانجى — ، وفوق ذلك أن من المسلمين من نفى أن الإجماع حجة شرعية ، يجب العمل بها على كل مسلم ، كالشيعة والخوارج والنظام ؛ ولئن نص كاتب المادة على أن ذلك لا يجوز لمسلم من أهل السنة ، فإن وجود هذا القول فى الميدان الإسلامى بين كثرة كالشيعة لا يجعل من السهل نفى جواز أن يتنصل السنى من حكم الإجماع ، ولا سيما أهل العصر الحديث ، وفيهم الداعون إلى التقريب بين المذاهب ، المؤثرون للوحدة . . .

على أن القائلين بحجية الإجماع أنفسهم يعودون فيختلفون فى أنه إجماع من ؟ فيجعل تارة إجماع أهل المدينة ، وتارة إجماع أهل البيت ، بل يصل الأمر إلى القول بإجماع أهل الكوفة — إحكام ابن حزم ٤ : ٢١٨ — . ويتساءلون عن المجمعين من هم ؟ فقيل هم الصحابة لا غير ... ومتى يكون الإجماع ؟.. وكيف؟ فقيل..وقيل..مما لا نستقصى منه شيئا هنا ، ولا نرجح قولا ، ولكننا نعرض هذا كله فى إشارات فقط ، ليتبين أنه ليس من السهل أبداً ، مع كل هذا الذى قيل عن الإجماع :

أنه هو المرجع الأخير للمذاهب الفقهية ، وهو الحجة الكبرى ، التي لا يعرض فيها الخطأ ؛ وأنه كان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يتنصل من حكم الإجماع ؛ وأن هذا النظر في الإجماع وقوته عمل حديث ، ينسب إلى مهدي السودان ، وإلى المجددين المحدثين ! ! فهو ما لا يقال بعد ما أشرنا إليه من قديم القول في الإجماع وقوته!!

ومما يتصل بعدم تحرير العبارة بدقة في المادة ، ما ورد فيها من « أن كتب الفقه ، وخاصة التي ترجع إلى عصر متأخر ، والتي تعد المقياس المقبول عند الكافة (بسبب الإجماع عليها) هي في الواقع كتب الشريعة عند المسلم السني »!! فإن القول بالإجماع على كتب فقهية ، غريب من الوجهتين النظرية والعملية ، فأما من الوجهة النظرية فإن الإجماع ، هو : اتفاق المجتهدين من هذه الأمة ، في عصر من العصور على حكم شرعي .. فلا يفهم كيف يكون على الكتب ! ! وعلى الكتب المتأخرة ، حيث لا اجتهاد ولا مجتهدين!!

ومن الوجهة العملية كيف وقع الإجماع من أهل السنة على كتب الفقه ، وخاصة التي ترجع إلى عصر متأخر!! فإن هؤلاء السنيين ، وخاصة في العصر المتأخر ، كانوا مختلفي المذاهب ، طبعا ، وكان الخلاف يشتد بينهم إلى حد القتال ، والتأثير على السياسة ، ومع هذا ما لا بد أن يكون معه ، من المساس بدين المخالف وعبادته ، فكيف أمكن أن كتب الفقه هي التي تعد المقياس المقبول عند الكافة (بسبب الإجماع عليها) !! وهل : إذا كانت لكل من المذاهب كتب لها هذه القيمة في العصر المتأخر ، يقال : إن الإجماع الاصطلاحي الذي لا يتبادر سواه ، عند الكلام على الشريعة ، قد تم على كتب !! ؛ أو أن إجماع أهل كل مذهب — إن صح الإجماع على الكتب — يكون هو الإجماع الإصطلاحي الفقهي ! ! هذا كلام كذلك قد ألقي على عواهنه ؛ ولم يظفر بتحرير ولا دقة .. !!

٤ — الشريعة والتعليل والمنطق

جاء في المادة ما عبارته : « وشرع الله لا يمكن إدراك أسراره بالعقل ، فهو تعبدي ، أي أن الإنسان يجب عليه أن يقبله ، مع تناقضه ، وأحكامه التي لا يدركها العقل ، من غير نقد ، وأن يعد ذلك حكمة لا يمكن إدراك كنهها ، ولا يجوز الانسان أن يبحث في الشرع عن علل ، بحسب مفهومنا ، ولا عن مبادئ : ذلك أن منشأ الشريعة هو إرادة الله التي لا تقيدها مبادئ ... والشريعة الإسلامية ... بدت في نظر أتباعها دائما شيئا يعلو على الحكمة الإنسانية ؛ وهذا حق من حيث إن المنطق الإنساني ، أو التقعيد قليل النصيب فيها .... ولهذا السبب نفسه لا تعد الشريعة قانونا بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ، ولا هي كذلك من حيث مادتها » .

ويوشك من له صلة ما بالميدان الفقهي أن يضرب بمثل هذا الكلام عرض الحائط ، ولا يقف لمناقشته ، بل يعد الوقت الذي يصرفه في مناقشة مثل تلك الأقوال ضائعا هدرا ، مع الدهشة من أن يجرى بهذا قلم يتعاطى دراسة الفقه الإسلامي ، ويحاضر في ذلك ، ويكتب ، بل إن كتبه في هذا الفقه تدرس في بعض البلاد الإسلامية كالهند مثلا .. لكنا مع هذه الدهشة نقدر وقوع الفتنة بمثل هذه الأقوال ونقف

فى هدوء وتسامح واسع ، انظر ما فى هذه الأحكام على الشريعة من دخل ، واضطراب ، وبعد عن الواقع ، فترى فيها أول ما ترى :

التناقض : فإن الذى يقول ما سمعنا هو الذى يقول بعد ذلك فى المادة ما نصه : «لكنها بعد ذلك أخضعت — أى العناصر الكثيرة المختلفة من المصادر المادية للشريعة — لذلك التقييم الدينى ، الذى شمل كل شيء ، وأنتج من جانبه أيضا عددا كبيرا من المبتكرات الفقهية البالغة أعلى درجة فى الأصالة : ومن طريق هذه النزعة الشاملة فى بيان الأوامر والنواهى صار مضمون الشريعة ، على تنوعه ، وحدة متماسكة غير قابلة الانحلال » اهـ .

فإذا كان شرع الله لا يمكن إدراكه ، ويجب على الإنسان أن يقبله مع تناقضه وأحكامه التى لا يدركها العقل من غير نقد ، وإذا كان لا يجوز للإنسان البحث فى الشرع عن علل ومبادئ ، وإذا كان المنطق الإنسانى والتقعيد قليل النصيب فى الشريعة ، فكيف ، مع ذلك كله ، أخضعت العناصر الكثيرة ، المختلفة جدا فى أصلها ، للتقييم الدينى ، وشمل ذلك التقييم الدينى كل شيء ! وكيف أنتج هذا عددا كبيرا من المبتكرات الفقهية ، وكيف يكون هذا الابتكار فيما لا يمكن إدراكه !! بل كيف كانت هذه المبتكرات بالغة أعلى درجة فى الأصالة !! وكيف صار مضمون هذه الشريعة القليلة الحظ من المنطق ، وحدة متماسكة غير قابلة للانحلال !!! إنه لشيء من التناقض لا نعته بشيء !!

وأكثر من هذا أنك لا تحتاج إلى استنتاج هذا التناقض استنتاجا ، بل وستجد التناقض فى السياق الواحد فترى مع الأسطر العنيفة العبارة فى إنكار حق الإنسان فى البحث لإدراك الأسرار ، التى لا يمكن إدراك كنهها . . مع هذه الأسطر نوعا ما عبارته : «فإنه يشار فى كثير من الأحيان إلى الحكمة من شرع الله» ، فكيف يشار إلى الحكمة من الشرع فى كثير من الأحيان ، مع كون هذه الحكمة على ما وصفها به ، من عدم إمكان إدراك الأسرار ، وعدم إمكان إدراك الكنه ، وكونها تعبدا يجب أن يقبل مع تناقضه وأحكامه التى لا يدركها العقل من غير نقد !!

نعم إن الكاتب يقول عقب هذا : «لكن المرء يجب عليه دائما أن يحترز من المغالاة فى قيمة هذه الاعتبارات النظرية ، ولا يدفع هذا الاستدراك تناقضا ، لأن المسألة : أن البحث عن هذه الاعتبارات النظرية قد كان ، وكان كثيرا ، فكيف كان ذلك ، والشريعة أو أحكامها تعبدية لا يجوز للإنسان أن يبحث فيها !! أخالف أصحاب الشريعة فبحثوا ، وعصوا كثيرا ؟ ! أم أن أمر الشريعة على غير ما وصف الكاتب ، ولذلك اشتغل أصحابها كثيرا بالبحث عن الحكمة من الشرع !! وكانت حكمة التشريع أخيرا مادة مستقلة تدرس فى البيئة الدينية ، وتؤلف فيها الكتب المفردة ؛ وتتناثر فى كتب الفقه تلك الحكم ، فى كل مناسبة ؟ وعند كل باب من الأبواب !!

وإلى هذا التناقض المضطرب نجد أيضا :

التهافت : الذى يكشف فى سهولة فساد العبارات ، واختلال المعانى ، ونقضها بأيسر المشهورات المقررة من أمر الشريعة ؛ وذلك أنه

حين تقول المادة «لايجوز للإنسان أن يبحث فى الشرع عن علل ، يقرأ المسلمون فى كتابهم قوله : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » فيفهمون أن هذا الأمر بالاعتبار أمر بالبحث فى الشريعة عن علل ؛ ويثبتون به القياس ، الذى هو حمل فرع على أصل لعلة مشتركة بينهما ... بل إنهم يقررون أن هذا البحث عن العلل ، والوصول إلى شىء من أحكام الشريعة ، فرض كفاية على المجتمع الإسلامى ، ليجب أن يقوم فى أفراده من يمارس هذا البحث ، إذ أن الاجتهاد . وهو بذل الجهد واستنفاد الطاقة فى طلب الظن بشىء من أحكام الشريعة إلى أن يحسوا من أنفسهم بالعجز عن المزيد من هذا الجهد . . . هذا الاجتهاد فرض على الكفاية بحيث إذا اتفق الكل على تركه لحقهم الإثم — الآمدى — الإحكام فى أصول الأحكام — ج ٤ : ٢١٨ ، ٣١٤ —

وهم يمضون فى تأصيل هذا الوجوب الكفائى ، فيبحثون فى عدم جواز خلو أى عصر من عصور حياتهم عن مجتهد ، يبذل هذا الجهد فى الظن بشىء من أحكام الشريعة ، يدرك به علة أصل فيثبت حكم الفرع ، وينتهى إلى حكم فى حادثة . . . ويقول الجمع منهم بعدم جواز خلو الزمان عن مجتهد ، ويشددون النكير على من يقول بجواز ذلك الخلو حتى يقول قائلهم : إنه قول يقضى الإنسان منه عجباً — صديق حسن : حصول المأمول من علم الأصول — تلخيص إرشاد الفحول للشوكانى — ص ١٥٦ ، ط التقدم .

فإذا كان أصحاب الشريعة يقضون عجباً من القول بخلو الزمن عن مجتهد يؤدى الفرض الكفائى عن المجتمع الإسلامى ، فأى تهافت هذا الذى نجده فى قول قائل عن تلك الشريعة : إنه لايجوز للإنسان البحث عن عللها . . . بل أى تهافت فى هذا الكلام يتجسم إذا ما ذكرنا قول الظاهرية بحرمة التقليد ، ووجوب الاجتهاد على كل أحد ، فى أى مستوى من المعرفة ، فالعامى والعالم يحرم التقليد عليهم سواء ، وعلى كل أحد حظه الذى يقدر عليه من الاجتهاد ، ومن قلد فى جميع قول أبى حنيفة ، أو جميع قول مالك ، أو جميع قول الشافعى ، أو جميع قول أحمد ، فقد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها ، واتبع غير سبيل المؤمنين — ابن حزم — النبذ ص ٥٤ ، ٥٥ ، ط الأنوار — فكيف يكون فى رجال هذه الشريعة من فكر مثل هذا التفكير ، واشتد مثل هذه الشدة فى وجوب البحث فى الشريعة على كل أحد ، ثم يقول الكاتب : « إنه لا يجوز للانسان البحث عن عللها . . . الخ ما فى مادة شريعة !!

ولو تركنا هذا التعميم المتشدد فى وجوب الاجتهاد فقد بقى رأى الجمع المعتدل ، فى أن الاجتهاد فرض كفاية ، وأن الاعتبار مأمور به ، وهو بشهرته وشيوعه قول يكشف تهافت ما فى المادة ...

ولا يقف أمر الكاتب عند هذا التناقض ، وذلك التهافت ، بل يبدو معهما أيضاً :

التجاهل : أو هو شىء آخر من مادة — ج هـ ل — كرهت أن أقوله جهرة ، عملا بأدب القرآن : « ادفع بالتى هى أحسن السيئة » . . على أن فى التعبير بالتجاهل نظرا إلى الاعتبار النفسى الذى يسوق الكاتب إلى أن يفعل بالحقائق المقررة هذه الأفاعيل المشوهة للشائع المشتهر ، المخفية للحقائق . . ويبدو ذلك الصنيع فى أشياء : — إذ يقول : « لايجوز للانسان أن يبحث فى الشرع عن علل ومبادئ . . . والمنطق الإنسانى . . .

والتقميد قليل الحظ في الشريعة الإسلامية » .
ويتجاهل أن القياس أصل من أصول هذه الشريعة كالقرآن والسنة، وأن جمهرة المسلمين قد مارسوا هذا القياس ممارسة مسرفة ؛ وحتى نفاة القياس ، وهم الظاهرية ، لم يلبثوا أن اعترفوا بصور من القيـــاس ، عدوها من دلالة النص على ما هو معروف. وقد سمعت قريبا قول هؤلاء الظاهرية بوجوب الاجتهاد وجوباً عاماً على كل أحد ، ولا معدى لمجتهد عن البحث فى علل الأحكام بأى طريق ، من قياس أو غيره . .

وما هذا القيـــاس الذى هو أحد أصول الشريعة ، ومصدرٌ من مصادر أحكامها ؟ إنه ليس إلا عملا كبيرا فى تعليل الأحكام ! ! وإذاً ليس إلا عملا منطقيا أصيلا.. وكل أولئك ليس إلا سبيلا إلى التقعيد، وتقرير المبادئ فى الشريعة المقيسة المعللة، المبحوث فيها عن أغراض الشارع ومراميه ، حتى تلتزم المحافظة عليها ! !

فالقياس هو حمل مجهول على معلوم لمسألة مشتركة بينهما، وليس هو إلا عملا منطقيا أصيلا، صرفا، وأبحاث الأصوليين الواسعة، بل المفصفاضة فى « مسالك العلة » من صميم المنطق ، بل هم قد حلقوا فيها إلى آفاق من المنطق الحديث ، منطق المادة ، لا المنطق القديم منطق الصورة فقط، فإنهم بعد ما زاولوا منطق الصورة مزاولة متوسعة ، وجرت كتب الفقه عندهم فى تناولها على نظام هذا المنطق فى أشكال القياس، حتى ما يستطيع الاستفادة منها إلا من يعرف هذا المنطق معرفة تؤهله لفهم أسلوبهم فى التأليف ، وما يشيرون إليه من قضايا القياس، فى أضربه وأشكاله..الخ..وما يثبتون وما يحذفون.. بعد ما شبعوا من ذلك وارتووا ، قد شارفوا فى البحث عن العلل، صورا من الفرض العلمى،

كيف يكون ؟ وكيف تفحص الفروض المختلفة ؟ حتى يبقى منها الأصح ؛ وهو ما يعرفه كل ذى صلة بأصول الفقه ، ولا نملك الفرصة للاشارة هنا إلى شيء منه إلا أن يكون ذكرا لبعض اصطلاحهم فى ذلك الذى يسمونه « السبر والتقسيم » ، ويقدمون منه — كما قلت — مثلا من المنطق الحديث ، منطق المادة والموضوع .

والذى يعرف هذا الصنيع فى التعليل والمنطقية فى الشريعة ، يعرف كذلك أنهم قد وصلوا من ذلك كله إلى مبادئ وأصول كبرى استطاعوا بها أن يصفوا وصفا منضبطا مقاصد هذه الشريعة ، فى مثل المشهور الشائع من قولهم: إن الشارع راعى فى أحكامه الضروريات الخمسة ، وهى : حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل ، وأضاف إلى ذلك ما يصاحبها، ثم ما يكملها ، وراعى الشارع الحاجيات ، والكماليات، حين لا تعود على أصل الضروريات بالإبطال... الخ ، — الخضرى.. أصول الفقه ، ص٣٦٥ ، ط الخانجى — وهم يبينون ذلك بيانا مفصلا شافيا .

والذين لا يستطيعون القياس إلا بعلة فى الأصل توجد فى الفرع المحمول عليه ، لا يمكنهم أن يقوموا بشيء من هذا إلا بتعليل كامل أصيل ، يعرف الأوصاف المناسبة التى اعتبرها الشارع ، والأوصاف التى لم يعتبرها ، ويحدث مع القياس عن الاستحسان ، والمصالح المرسلة ، بما لا يمكن القول فيه إلا على أساس من التتبع المعلل ، المبين لما اعتبره الشارع ليكون علة تمكن من القياس ، وإثبات الحكم المنصوص لما توافرت فيه هذه العلة ؛ ولم يرد حكم فيه ..

هذا القياس أحد أصول الشريعة — واعتماده كل الاعتماد على التعليل؛ وأبحاثهم المتوسعة فى مسالك العلة ... ومنطقية تلك الأعمال كلها، ومشارقة تلك المنطقية لآفاق المنطق الحديث .. كل هذا مما لا أفرض معه فى سهولة أن الفقيه الأوربى، كاتب مادة شريعة يجهله، وليس أمامنا إلا فرض تجاهله له .. لحاجة فى النفس .. !! وليس مع مثل هذا سلامة بحث، ولا صحة نتائج !!

ومن هذا التجنى المتجاهل للحقيقة قول المادة: «لا تعد الشريعة قانونا بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ولا هى كذلك من حيث مادتها، مرتبا لهذا القول على ما تهافت من حكم بعدم جواز البحث عن العلل، وقول بأن الشريعة أمر تعبدى ... وإذ انهار هذا كله بما رأينا فلم يبق سند لعدم عد الشريعة قانونا بالمعنى الحديث، وهو نفسه سيحدث عن «المجلة العدلية» كيف كانت صياغة شكلية، وموضوعية للشريعة الإسلامية فى وضع قانونى، وصورة قانونية؛ وما كان فى مصر من مثل هذا العمل، فى صنيع قدرى باشا المعروف، مما بدت به الشريعة قانونا موضوعيا فى مادته، وله صورة القانون فى مواده .. إنها لجرأة مهد لها هذا التناقض والتهافت، والتجاهل ...

٥ — المصادر المادية للشريعة

وورد فى المادة ما نصه: «أما فيما يتعلق بالمصادر المادية للشريعة الإسلامية فإن عناصر كثيرة مختلفة جدا، فى أصلها (من آراء عربية قديمة وبدوية؛ قانون التعامل بمدينة مكة التى كانت مدينة تجارية؛ وقانون الملكية فى واحة المدينة، والقانون العرفى الذى كان سائدا فى البلاد المفتوحة، وهو قانون رومانى إقليمى إلى حد ما؛ وقانون هندى) قد احتفظ بها الإسلام وأخذ بها من غير تحرج ..»

وقد وددت فى مطلع هذا التعليق أن تكون مادة «شريعة» قد كتبت من أفق واسع، وعلى أساس عميق، فهتمت بالاتجاهات الحديثة، فى الدراسات القانونية، من التاريخ، والمقارنة، فكانت بذلك تبين لنا مكان الشريعة الإسلامية بين شرائع العالم الأخرى، كشريعة سولون، وشريعة حمورابى، وشريعة جوستنيان وشريعة مانو، وماقبلها ومابعدها من الشرائع .. وتبين لنا المبادىء القانونية، والأصول التشريعية فى هذه الشرائع بالمقارنة المقابلة. ولكن كاتب المــادة لم يتجه هذا الاتجاه القيم ولا حاول ما يرجى أن يساير ثقافة العصر ... وفى غير إتساق ألم بما سماه المصادر المادية للشريعة الإسلامية، وهو تعبير جرىء، وغير دقيق معا، فإن الأشياء التى ذكرها، فى أغلب الأمر، ضروب من العرف العملى، ومنها ماعرفه المسلمون بعد ما تلقوا المصادر الموحاة للشريعة الإسلامية، من القرآن والسنة، وإجماع الصحابة، والاجتهاد بالرأى، فى صور تدرجت حتى صارت قياسا ناضجا وما ذلك الذى عرفوه بعد إلا مايسميه هو نفسه «القانون العرفى الذى كان فى البلاد المفتوحة، وهو قانون رومانى إقليمى إلى حد ما، وقانون هندى».

فمن البين أن المسلمين منذ ظهرت دعوة الإسلام ، طوال عهد الرسول — ص — وقبل أن تبدأ حركة الفتح ، كانوا يحتكمون إلى شرعة إسلامية ، جعل القرآن يعطي الأصول العامة فيها، وبعض التفصيل، وأخذ قول الرسول وفعله وتقريره يبين ما في القرآن من ذلك ؛ ومضى المسلمون بعد ذلك يلتمسون حلول مشكلاتهم القانونية ، أول ما يلتمسونها في هذه الأصول . وعلى أساس من توجيهها ، يجتهدون أو ينتهون إلى اتفاق إجماعي ، وتلك هي التي تسمى بدقة مصادر مادية الشريعة الإسلامية . . أما الأمور العملية التي كانت في بيئتهم الأولى بالجزيرة، أو في بيئاتهم الجديدة بعد الفتح ، فمبلغ الأمر فيها أنها كما تقول المادة نفسها : عرف عملي أو قانون عرفي — وكل ما لهذا العرف من أثر أن يعتبر ويقدر وجوده، عند تطبيق الأحكام ، وبذلك لا يكون العرف العملي أو القانون العرفي مصدراً للشريعة التي عرفت مصادرها من صاحب الرسالة الدينية ؛ واجتهدت في اتباعه ، وأخذ ما آتاها ، والانتهاء عما نهاها عنه . . ومن أجل ذلك قلت إن تسمية هذه مصادر مادية للشريعة تعبير جرىء وغير دقيق معا . . وقد جاء مبتسرا لم تمهد له دراسة تاريخية، ولم تثبته دراسة مقارنة . . ونحن على كل حال لا نجزع من أن يكون العرف العملي في البلاد المفتوحة — رومانيا كان أو هنديا أو ما يكون — قد روعي في التشريع ، لأننا نقبل أكثر من هذا حين نعد شرعا من قبلنا شرع لنا . . الخ . وحين نقرر أن الإسلام قد أبقى فعلا بعض أعمال العرب وعاداتهم في الحج مثلا ، لأن ذلك كان يتلاءم مع الوضع العملي والنظري للإسلام . . وهو تقريره الوحدة الدينية الإنسانية ، وتصديقه لما بين يديه من الكتاب . . . فليفرخ روع القوم فإنا نقبل من ذلك ما تقره نواميس الإجتماع ، وسنن الحياة الحتمية ، وأما ما زاد عن ذلك فلا وجه له ولا أصل . .

ولعل في المادة نفسها ما يقرر هذا المعنى العام إذ تقول ما عبارته . . : « نعم روعيت بطبيعة الحال أوامر القرآن ، والقواعد الأخرى التي وضعها النبي عليه السلام ، لكن المسلمين أخذوا في الوقت نفسه دون تحرج بالقوانين التي وجدوها أمامهم في البلاد الجديدة التي فتحوها ، ما دام لم يكن عليها اعتراض ديني » .

فإنه ما دامت تراعى بطبيعة الحال أوامر القرآن التي هي مصدر الشريعة الأول، وما دامت تراعى القواعد التي وضعها الرسول عليه السلام، وهي السنة، أي المصدر الثاني من مصادر الشريعة، وما دام العرف القانوني الموجود في البلاد المفتوحة ليس عليه اعتراض ديني ، فذلك هو التفاعل الطبيعي بين الطارئين وبين سكان البلاد ، وبين الشريعة التي حملوها والعرف القانوني الذي وجدوه، وهو ما تقتضيه المرونة الحيوية والتأثر الاجتماعي ؛ ولا بأس به ، ولا عدوان على حقيقة ، وعلى هذا التفسير الذي تقرره المادة نفسها لا تكون تلك الأشياء التي تؤخذ في ظل التوجيه التشريعي الديني هي التي تسمى مصادر الشريعة .

. . .

وبقيت في المادة مواضع للملاحظة يستطيع القارئ إدراك ما فيها ؛ ولا ضرورة للوقوف المطول عندها ؟

أمين الخولي

الطَّلاق

« طلاق » : بينونة المرأة عن زوجها بتطليقه إياها ، وصيغة التطليق بقول الزوج لزوجتــه : أنت طالق . والفــكرة التى هى الأساس فى فعل طَلـَق هى فك القيد والإرسال (مثل إطلاق الناقة من العقال) ومنه أخذ تطليق الرجل زوجته (فهى من هذا الوجه قد طلقت) . وطلق أى أرسل (الناقة) من عقالها وطلق المرأة ، والطالق الناقة التى حل عقـالها والمرأة التى طلقها زوجها (انظر Lane : *Arab. Eng. Lexicon* ، مادة طلق) .

١ — وكان الحق فى حل عقدة الزواج للرجل وحده عند العرب الجاهليين . فقبل محمد عليه الصلاة والسلام بزمان طويل كان هذا الطلاق جارياً بين العرب ، وكان يترتب عليه مباشرة أن يترك الرجل تركا نهائيا كل الحقوق التى له على زوجتــه بحكم الزواج (انظر Th. W. Juynboll : *De Moham-medaansche bruidsgave* (وهى رسالة قدمت لجامعة ليدن) ص٤٢ — ٦٤ ، والمؤلف يصحح الرأى الذى ذهب إليه سميث Robertson Smith فى كتابه *Kinship and marriage in early Arabia* الطبعـة الثانيـة ، ص ١١٢ وما بعدها ، وفلهاوزن J. Wellhausen فى بحثــه *Die Ehe bei den Arabern* (فى *Nachrichten v. d. Königl. Ges. d Wiss.* گوتنــگن ١٨٩٣) ص ٤٥٢ وما بعدها) .

٢ — والقرآن يضع للطـلاق قواعد مفصلة إلى حد كــبير . ويتبين من كمالها وإحاطتها ، وخصوصاً من كثرة الحض على مراعاتها بدقة ، أن محمداً (ﷺ) كان فى هذا الباب يأتى بقواعد جديدة لم يعرفها قط معاصروه من قبل . وقد استبشع محمد (ﷺ) بصفة خاصة ما يظهر أنه كان شائعاً فى بيئته من اســتغلال كل من الولى والزوج للمرأة

من الناحية المالية ولا سيما فى أمر الطلاق . ويظهر أن أول قاعدة من قواعد تنظيم الطلاق فى الإسلام كانت هى تحريم اتخاذه وسيلة لابتزاز المال من المرأة (سورة النساء الآية ١٩ ؛ وعن السنوات من ٣ — ٥ للهجرة من حيث الترتيب التاريخى فى جملته ، وهو الذى ذكر هنا أكثر تفصيلا ، انظر Nöldeke-Schwally : *Geschichte des Korans*) ؛ والآية ١٨ السابقة للآية ١٩ من هذه السورة موجهة ضد الاعتداء على حقوق النساء من جانب أقارب المتوفى ومن جانب الولى : ونص الآية ١٩ : «وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً ، وجاء فى الآية ٢٠ «وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً » ؛ ويدرك النبى هنا بأن الطلاق على هذا النحو شرعى .

والآيات التالية التى تتناول الطلاق تستحدث شيئاً جديداً هاما جاء به الرسول (ﷺ) وهو مدة العدة التى يقصد بها من جهة قطع الشك فيما يتعلق بأبوة المولود من زوجة مطلقة، ومن جهة أخرى إعطاء الفرصة للزوج الرجوع فى طلاق تسرع فيه . فقد ورد فى سورة البقرة الآية ٢٢٧ : «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (وهذا المصطلح الذى فسر تفسيرات مختلفة يدل على أية حال على ظاهرة تتعلق بالحيض) ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك إن أرادوا إصلاحا ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم » . (ويعطى الرجل فى هذه الآية الحق فى إرجاع زوجته فى مدة العدة حتى رغم إرادتها) .

لكن هذا الحق الذى أعطى للرجل هنا لم يلبث أن أسيء استعماله، فكان الرجل يعيدها إلى عصمته قبيل نهاية العدة ، ثم لا يلبث أن يطلقها بحيث كانت تظل دائماً فى حالة انتظار انتهاء العدة ، وكان يقصد الرجل من ذلك إلى أن يضطرها إلى افتداء نفسها برد المهر إليه أو بدفع فدية أخرى ، ولذلك نزلت الآية ٢٢٨ « الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ، فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ، تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون» (وفى أحد التفاسير للآية أن الخلع، وهو افتداء المرأة نفسها بمال تدفعه لزوجها لكى يطلقها ، جائز — خلافا للآية التى تقدم تحريمه) ، فقد نصت الآية ٢٢٩ « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله ، وتلك حدود الله

يبينها لقوم يعلمون ، (ويجوز أن يكون الشطر الأخير من الآية نزل بمناسبة حالة عرضت فعلا ، إذ وقع أن امرأة طلقت للمرة الثالثة وتزوجت غيره أرادت أن ترجع إلى زوجها الأول) . وفى الآية ٢٣٠ بيان لما دعت إليه الضرورة بسبب استعمال حق إرجاع المرأة من الحيلولة دون إساءة استعمال الزوج حقه فى ذلك أثناء مدة العدة : « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ، ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ، ولا تتخذوا آيات الله هزواً واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شىء عليم » (فى هذه الآية تحريم أن يراجع الرجل زوجته متظاهراً بالمصالحة ثم يمسكها لمجرد تنغيص حياتها وإكراهها على افتداء نفسها بالمال . والآية ٢٣١ التى يجوز أنها كانت قد نزلت مع الآيات السابقة تتضمن التحذير لأولياء النكاح المطلقات)(١) والقواعد التى فى الآية الأولى من سورة الطلاق جاءت بعد الآية ٢٢٧ من سورة البقرة، لأنها مبينة على ما فى هذه الآية الأخيرة ، لكنها على كل حال قبل السنة الخامسة للهجرة : « يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن (يظهر أن معنى هذا التعبير العربى ، وهو غير واضح كل الوضوح ، أن الطلاق يجب أن يكون بحيث يمكن حساب مدة العدة بسهولة ، أى ليس فى أثناء الحيض) وأحصوا العدة ، واتقوا الله ربكم ، لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة (أى إذا ارتكبن الزنا) وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ، لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً (١) (أى فى مسلك الرجل إزاء المرأة بحيث يراجعها) فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ، ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، ومن يتق الله يجعل له مخرجا (٢) ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه، إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شىء قدراً (٣) (وهنا حض آخر على اتباع ما أمر الله) واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم (نتيجة للشك حول مدة العدة) فعدتهن ثلاثة أشهر واللائى لم يحضن ، وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ، ومن يتق الله يجعل له من أمره يسراً (٤) ذلك أمر الله أنزله إليكم ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته ويعظم له أجراً (٥) (وهنا حض آخر على اتباع ما أمره الله) أسكنوهن من حيث سكنتم من

(١) يقصد كاتب المادة آية : وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف . . . الآية .

وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن ، وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن . . . (٦) (وتلى ذلك قواعد خاصة بالمطلقة وهى ترضع ؛ وفى هذه الآيات تفرض التزامات على الرجال لإسكان الزوجات والإنفاق عليهن أثناء مدة العدة ، وهذا هو الذى يكمل العمل على حماية المرأة من الاستغلال المالى للرجل عند الطلاق ، وهو العمل الذى بدأته الآية ١٩ من سورة النساء) ؛ والآية ٤٨ من سورة الأحزاب ترجع إلى آخر السنة الخامسة للهجرة : « يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها ، فمتعوهن وسرحوهن سراحاً جميلا » ، والقاعدة العامة المبينة هنا جاءت أكثر تفصيلا فى الآية ٢٣٦ من سورة البقرة : « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ، ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقا على المحسنين » وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير » (وهذه القاعدة أيضاً يظهر أن أصلها يرجع إلى حادثة وقعت فعلا وكانت مثار تساؤل . وفيما يتعلق بالأهمية الشرعية للرجوع فى الخطبة ، وهو هنا يبدو كالطلاق قبل المس ، انظر كتاب گوينبول Juynboll ، المصدر المذكور ، ص ٧٣) .

وبالإضافة إلى هذا توجد الآية ٢٧ من سورة الأحزاب (التى ترجع إلى آخر العام الخامس للهجرة) والآية ٤ من سورة التحريم (من الفترة المدنية المتأخرة ، وفيها يهدد الرسول عليه الصلاة والسلام أزواجه بالطلاق) ، والآية ٢٢٥ وما بعدها من سورة البقرة حيث يرد ذكر الطلاق مقترناً بالإيلاء [1] .

٣ ــ وقد تناول الحديث الطلاق بتفصيل لا يكاد يقل عما تناوله به القرآن ؛ وإلى جانب عدة أحاديث هى مجرد تكرار للأوامر المشهورة فى القرآن ، بحيث لا نحتاج إلى تناولها هنا ، توجد أيضاً أحاديث تفصل فى نظرية الطلاق تفصيلا أكثر ؛ فهناك جملة منها تحاول تحديد الطلاق بقدر الإمكان وتستحق التفاتا خاصا : « أبغض الحلال إلى الله الطلاق » ؛ قيام حكمين للإصلاح والتوفيق بين الزوجين ؛ لا يصح أن تطلب الزوجة من الزوج أن يطلق زوجة أخرى لأجلها ؛ الله يعاقب الزوجة التى تطلب الطلاق من زوجها من غير سبب كاف . وهناك إجماع على تفسير الآية الأولى من سورة الطلاق بأن

---

(١) الإيلاء هو أن يقسم الرجل الذى هو أهل للطلاق ألا يمس امرأته مطلقا أو مؤقتا بأربعة أشهر أو أكثر ، فالشرع حدد له أربعة أشهر ، فإن ظل مصراً على ذلك طلقت منه تلقائيا بمجرد انقضاء الأربعة الأشهر عند الحنفية . وقال الشافعية : لا يقع الطلاق إلا بتطليق الزوج أو تفريق القاضى .

المراد هو أنه يحرم الطلاق أثناء الحيض، فهذا الطلاق يعتبر خطأ، لكن لا نزاع فى صحته. وعلى من صدر منه أن يرجع فيه، فإن أصر على الطلاق فإنه يجب عليه أن يطلق طبقا لأحكام الطلاق.

وهناك مسألة لم يعرض القرآن لها وهى: مسألة الطلاق ثلاثا متتابعة، فقد اختلفت الروايات فى ذلك. وعلاوة على القول باعتبار مثل هذا الطلاق طلاقا ثلاثا، فإن هناك استنكارا شديدا له، بل لقد ذهب البعض إلى عدم وقوعه ثلاثا، وإلى هذا يشير الحديث، فقد ظل مثل هذا الطلاق حتى خلافة عمر يعد طلقة واحدة وأن عمر كان هو أول من قال فى الفقه بالرأى الذى يعتبر أن هذا الطلاق ثلاث طلقات. وذلك لكى يخوف الناس من نتائج استعمال حق الطلاق.

وتذكر الأحاديث شرطاً آخر لابد منه للطلاق، وهو أن يكون بحسب السنة أى بحسب أحكام القرآن وأوامر الرسول (ﷺ)، وهو أنه لا يصح أن يقرب الرجل زوجته فى طهرها الذى يطلقها فيه [1].

وما يسمى بالتحليل، وهو تزوج امرأة طلقت ثلاثا ثم تطليقها على الفور، وذلك لمجرد تسهيل مراجعة زوجها الأول (الآية ٢٢٩ من سورة البقرة) شىء لقى إنكاراً شديداً، بل كان موضع لعن؛ ولا تعتبر المرأة بصفة عامة حلالا لزوجها الأول إلا إذا تم زواجها من الزوج الثانى. ودفعا للعبث فى أمر النطق بالطلاق فقد عد الطلاق الذى يلقى به فى حالة المزاح طلاقا شرعيا ملزما. ثم إن الطلاق من جهة أخرى فسخ لعقدة الزواج، ولذلك فإنه إذا وقع قبل إتمام الزواج فلا قيمة له.

وليس ببين من القرآن إن كانت المرأة التى طلقت ثلاثاً لها فى أثناء العدة الحق على زوجها فى السكنى والإنفاق؟. وأقدم الاختلافات فى الرأى حول هذه المسألة كائنة فى جملة من الأحاديث، بعضها ينكر هذا الحق كلية، وبعضها يقول به فيما يتعلق بالسكنى وحدها، وبعضها فيما يتعلق بالإنفاق فحسب.

ولم ينظم القرآن قواعد للطلاق بين الأرقاء. والحديث يعطى للرقيق أيضا الحق فى الطلاق لكن مرتين فحسب (وهذا مشابه لتشريعات أخرى)، وكذلك يجعل مدة العدة للأمة قُرْءين.

وكل من دخل فى الإسلام وله أكثر من أربع زوجات يجب عليه أن يطلق مازاد على الأربع. وإذا كان متزوجا من أختين وجب أن يطلق إحداهما.

---

(١) هذا هو تعبير كاتب المادة، ويمكن القول أيضا أن الرجل يصح أن يطلق زوجته فى طهر جامعها فيه وهذا أوضح.

وأخيراً يجب أن نذكر أنه بحسب ماورد فى الحديث أن الرسول (ﷺ)، أوقع الطلاق من فوره على نساء استعذن بالله أمامه، وروى أنه أشار بأن يطلق عبد الله ابن عمر زوجته لأجل أن أباه كان يكرهها.

٤ — وأقدم الفقهاء (إلى بداية تكوّن المذاهب)، وبعضهم كانوا فى عصر تدوين الأحاديث، يتوسعون فى مبدأ الطلاق على الأسس التى تقدم ذكرها؛ وأهم الآراء التى يجب أن نذكرها فى هذا المقام هى: مبدأ طلاق السنة وشروطه الثلاثة، وقد فصّل ذلك بعد. وممن ينسب إليهم هذا المبدأ: عبد الله ابن عباس، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله ابن عمر، والضحاك، وحماد، وإبراهيم النخعى وعكرمة، ومجاهد، ومحمد بن سيرين (ومثل هذه النسبة إلى أقدم الفقهــاء يجب أن تعتبر غير تاريخية، وإنما أصبحت تاريخية على وجه اليقين إبتداء من إبراهيم النخعى؛ وهذا يصدق أيضاً على ما يلى) وهو ينطبق حتى على الحالة التى تكون فيها المرأة ذات حمل، والحجة فى ذلك، على ما يذكر، هم: عبدالله ابن مسعود، وجابر بن عبد الله، وحماد، والحسن البصرى، وإبراهيم النخعى. والطلاق ثلاث مرات متتالية يعد معصية، لكنه صحيح من حيث هو طلاق ثلاث، عند الغالبية العظمى ممن فيهم عبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وحماد، والحسن البصرى، وإبراهيم النخعى والزهرى؛ بل يذكر أحيانا أن هذا الرأى هو الرأى السائد الوحيد الذى لا يوجد رأى يخالف له، لكن فى تاريخ متأخر عن ذلك بعض الشىء كان هناك من يدافع عن الرأى القائل بأن مثل هذا الطلاق يجب أن يعد صحيحا مرة واحدة. وعلى حين يذهب رأى الغالبية، الذين يذكر بينهم عبد الله بن عباس والضحاك، إلى أن المرأة تصبح حراما على الرجل بعد طلاق الثلاث المتتالية بحيث لا تستطيع أن تتزوجه من جديد إلا بعد أن تنكح رجلا آخر ويتم الزواج ثم يطلقها هذا الرجل، فإن هذه النتائج — بحسب رأى يذكر عن مجاهد (ومعه آخرون) وهو يتابع الطبرى، ويرجع إلى اختلاف فى تفسير الآية ٢٢٨ وما بعدها من سورة البقرة — تصبح نافذة بعد طلاق مرتين إن لم يرجع فيه الرجل بل «يسرح المرأة». أما أنه لابد من إتمام الزواج الثانى إتماما فعليا إذا أريد أن تصبح المرأة حلالا للزوج الأول، فهو ما يطالب به الجميع قاطبة، ومنهم مثلا عبد الله بن عباس، وعبد الله بن المبارك، وعبد الله بن عمر، وإبراهيم النخعى، وسعيــد بن المسيب، والزهرى. ويؤكد كل من عبد الله بن مسعود، وحماد، وإبراهيم النخعى، صحة الطلاق الذى ينطق به فى حالة المزاح تأكيداً صريحا، وهو يعتبر طلاقا معترفا بصحته عند الجميع.

وهناك تأكيد إجماعي للمبدأ القائل بأنه فى حالة الطلاق بعبارات غير صريحة يكون المعول على نية الناطق بها ، لكن هناك خلاف كثير فى الرأى حول عبارات بعينها، وهل تعتبر غير صريحة أم لا ، وحول الطلاق بالإكراه أو تحت تأثير السكر : هل يعتبر صحيحا أو غير صحيح ؟ والمسألة هنا مسألة تطبيق مبادىء ، هى ذات أهمية فيما عدا ذلك أيضا ، أجل تطبيقها فى ميدان كان له ، نظراً لأهميته ، شأن كبير فى تطور هذه المبادىء . وإنكار صحة الطلاق قبل إتمام الزواج يستند إلى الحديث الذى رواه عبد الله بن عباس، وعلى، وعكرمة ، ومجاهد، وسعيد بن المسيب وغيرهم . أما الطلاق المشروط بإتمام الزواج (إن تزوجتك فأنت طالق) فهو يعتبر صحيحا عند عبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عمر، وإبراهيم النخعى والزهرى ، لكن ينكر ذلك آخرون . وكل طلاق قبل إتمام الزواج فهو بات لا يمكن الرجوع فيه (انظر سورة البقرة ، الآية ٢٣٦؛ سورة الأحزاب، الآية ٤٨) وأصحاب هذا القول هم عبد الله بن عباس ، وحماد ، وإبراهيم النخعى ، والزهرى وغيرهم (هذه القاعدة تتفق بلاشك مع روح القرآن ـ انظر سورة الأحزاب ، الآية ٤٨) . والآراء المختلفة الموجودة فى الحديث حول حقوق المطلقة ثلاثاً فى السكنى والنفقة توجد هنا أيضاً : وبحسب رأى عبد الله بن عباس ، والحسن البصرى ، وعكرمة ، لا حق لها كلية ، وعند الزهرى (وهو يظهر بين أنصار الرأى الأول ، لكن الراجح أن ذكره بينهم خطأ) أنه لاحق لها إلا فى السكنى ، وعند عبد الله بن مسعود ، وحماد ، وإبراهيم وعمر ، أن لها الحق فى السكنى والنفقة . ويذهب عبد الله بن عمر ، وسعيد بن المسيب ، والزهرى إلى أنه لا يجوز للرقيق أن يطلق إلا مرتين ، سواء كان الطلاق لأمة أو حرة.

أما عند عبد الله بن مسعود ، وإبراهيم النخعى فإن العامل الحاسم فى ذلك هو مركز المرأة من حيث هى أمة . فكل من كان زوجا لأمة سواء كان عبداً أو حراً فليس له أن يطلق أكثر من مرتين. ولفظ القروء الوارد فى القرآن (سورة البقرة ، الآية ٢٢٧ وما بعدها) يفسر أحيانا بأنه الحيض ، وأحياناً بأنه مدة الطهر ؛ ومن أصحاب الرأى الأول عبد الله ابن عباس، وعبد الله بن مسعود ، والضحاك، وحماد ، وإبراهيم النخعى ، وعكرمة ، وعمر وفقهاء العراق . ويذكر من أصحاب الرأى الثانى عبد الله بن عمر ، والزهرى (وينسب إليه الرأى الأول خطأ) وفقهاء المدينة . وكل من على وسعيد بن المسيب يذكر بين أصحاب الرأيين الأول والثانى .

وهناك خلافات فى الرأى أقل شأنا من

ذلك حول تفسير ألفاظ قرآنية مختلفة وردت فى سورة البقرة الآية ٢٢٧، وسورة الطلاق ، الآيات ١ ، ٢ ، ٤ . وهناك إجماع على أنه يحق للزوج أن يرجع فى الطلاق حتى رغم إرادة الزوجة ، وهذا ما يقول به صراحة أمثال عبد الله بن عباس ، والضحاك ، والحسن البصرى، وإبراهيم النخعى، وعكرمة، ومجاهد.

٥ — وأحكام الفقه فى الطلاق مبنية على ما تقدم ، ويمكن إجمالها باختصار فيما يلى: للزوج الحق فى تطليق زوجته حتى بدون إبداء الأسباب ، لكن الطلاق بدون أسباب وجيهة مكروه ، بل هو عند الأحناف حرام ، وأيضا يعتبر «طلاق البدعة» حراما ، وذلك هو الطلاق الذى لاتراعى فيه شروط «طلاق السنة» (انظر ما تقدم) لكن هذا لا يؤثر بحال فى صحة الطلاق .

ويشترط فى الزوج لكى يصح منه الطلاق بلوغ الرشد وسلامة العقل. ولا يعتبر طلاق القاصر صحيحا إلا بحسب حديث واحد عند أحمد بن حنبل ، والوصى يقوم مقام الزوج الذى لا تتوفر فيه الشروط المطلوبة شرعا .

والطلاق حق شخصى يجب أن يباشره الزوج شخصيا أو بمعرفة وكيل يعينه هو خاصة ، بل يستطيع الزوج أن يعطى هذا التفويض للزوجة أيضا، فهى التى تطلق نفسها.

والطلاق يكون بعد زواج صحيح ، والطلاق المعلق بشرط إتمام الزواج (انظر ما تقدم)غير صحيح عند الشافعية والحنابلة ، لكن صحيح عند الأحناف والمالكية (لكنه عند المالكية لا يعتبر صحيحا إلا إذا صيغ فى عبارة عامة لا تخصيص فيها مثل أن يقول المطلق : كل امرأة أتزوجها طالق) .

وطلاق الخرف والمجنون غير صحيح ، وطلاق السكران كان مثار مناظرات حية فى جميع المذاهب ، فطلاق السكران المذنب يعتبر صحيحا عند غالبية الفقهاء . وطلاق المكره صحيح عند الحنفية وليس صحيحا عند المالكية والشافعية والحنابلة .

والعبارات المتضمنة للطلاق الدالة عليه دلالة صريحة مباشرة توقعه مهما كانت نية القائل لها عند نطقه بها . وإذا استعمل الناطق بالطلاق عبارات مسهبة غير ملتبسة فإن الحنابلة والحنفية والشافعية يشترطون النية أيضا ، على أن المالكية لا يجعلون لها أهمية، أما إذا استعمل المطلق ألفاظا أو إشارات ملتبسة فإن النية هى العامل الحاسم الوحيد .

وبين أصحاب المذاهب خلاف كبير فى الرأى حول كل هذه المسائل من حيث التطبيق على حالة المطلق . وهناك خلاف كثير أيضا حول صحة الطلاق المعلق بشرط،

هذا بصرف النظر عن الحالة التى تقدم (ذكرها) فالحنفية والشافعية يعتبرون أن الطلاق المعلق إنما يقع عند وقوع الشرط ، والمالكية ينظرون إليه بحسب طبيعة الشرط فيعتبرونه أحيانا واقعا على الفور وأحيانا لا قيمة له .

ومدة العدة تبتدىء بعد الطلاق مباشرة، إلا إذا كان الطلاق قبل إتمام الزواج فهذا الطلاق بائن : وفى هذه الحالة لاتحتاج المرأة إلى عدة ، وليس لها إلا المطالبة بنصف المهر إن كان قد فرض وحدد مقداره (وإذا كان قد دفع وجب عليها أن ترد نصفه) ولها الحق فى هدية الزواج، وهى التى يقال لها المتعة بحسب تقدير الرجل (انظر سورة البقرة، الآية ٢٣٦) .

ولا بد من التفرقة بين الطلاق الرجعى والطلاق البائن . ففى الحالة الأولى يعتبر الزواج شرعا قائما بكل نتائجه ، وللمرأة على الزوج الحق فى السكنى والنفقة طول مدة العدة، وللزوج من جهة أخرى الحق فى الرجوع فى الطلاق طول مدة العدة ، فإذا ترك هذه المدة تمضى من غير أن يستعمل هذا الحق انحل الزواج نهائيا بانتهاء المدة ، فإن لم يكن المهر قد دفع وجب دفعه ، إلا إذا كان قد اتفق على دفعه فى تاريخ بعد ذلك . فإذا حدث صلح بين الطرفين ، وأرادا أن يتراجعا فلا بد لهما من عقد جديد ومهر جديد .

أما فيما يتعلق بالطلاق البائن فإن الزواج ينحل به على الفور انحلالا نهائيا (مع استثناء واحد وهو أن الطلاق البائن الصادر عن الرجل فى مرض يموت فيه لا يحرم الزوجة من حقوق الميراث، وهذا هو رأى الأحناف والحنابلة مع اختلاف فى التفصيلات ، أما الشافعية فهم يعتبرون أن الرأى الآخر أفضل) على أنه لابد فى هذه الحالة من أن تقضى الزوجة مدة العدة ، ولا يصح لها فى أثناء هذه المدة أن تتزوج . وفى هذه المدة لها على الزوج الحق فى السكنى، لكن لا يكون لها الحق فى النفقة إلا إذا كانت حاملا . ودفع الزوج للمهر هو كالحال فى الطلاق الرجعى . ولا يجوز عقد زواج جديد بين الطرفين الأولين إلا إذا كانت المرأة فيما بين ذلك قد أتمت الزواج برجل آخر وعاشرته (انظر سورة البقرة ، الآية ٢٢٩) ، لكن حتى هذا السبيل لا يكون ميسوراً لهما إلا مرتين .

والطلاق الثالث يعتبر بائناً بين الأحرار (انظر سورة البقرة ، الآية ٢٢٨ وما بعدها) ، أما بالنسبة الرقيق فالطلاق الثانى هو البائن ، ولا أهمية لكون الطلقات المتفرقة قد حصلت فى زواج واحد أو أكثر لم يفصل بينها تحليل. وفيما يتعلق بالزواج بين الأحرار والإماء فإن مركز الرجل هو المعول عليه عند المالكية والشافعية والحنابلة ، ومركز المراة هو المعول عليه عند الحنفية .

ومدة العدة للمرأة ثلاثة قروء (انظر سورة البقـــرة ، الآية ٢٢٧) أى أنه عند المالكية والشافعية ثلاثة أطهار ، وعند الحنفية ثلاث حيضات ، فإذا كانت الزوجة حاملا استمرت المدة حتى تضع حملها (انظر الآية نفسها) . أما بالنسبة للأمة فمدة العدة فى الحالة الأولى قرءان ، وفى الحالة الثانية شهر ونصف ، فإذا كانت الأمة حاملا استمرت المدة أيضا حتى الوضع .

وعند الحنفية ، وهو الأشهر عند المالكية ،أنه لايجوز وطء المرأةالتي لم تطلق الطلاق البائن فى أثنـاء مـدة العدة ، وعند المالكية والشافعية ، والرأى الآخر للحنابلة ، أن ذلك محرم . وبحسب ذلك يعتبر الوطء عند الأولين رجوعا فى الطلاق فى كل حال ، ولا يعتبر عند المالكية رجوعا فى الطلاق إلا إذا كانت نيـة الرجل قد انعقدت على ذلك . أما الشافعية ، فلا يعتبرون فى الرجوع فى الطلاق إلا الكلام الصريح من جانب الزوج .

٦ — وأحكام الطلاق عند الشيعة لا تختلف إلا فى تفصيلات قليلة الأهمية عن أحكامه عند أهل السنة التى تكلمنا عنها حتى الآن ، فالشيعة يفسرون الآية الثانية من سورة الطلاق تفسيراً أكثر تشدداً ، ويرون أنه لكى يكون الطلاق صحيحا لا بد من إحضار شاهـدين تتوفر فيهما الشروط الشرعية . هذا على حين أن أهـل السنة لايرون ضرورة للشاهدين. والشيعة يجعلون قيمـة للعبارات الملتبســة والعبـارات والإشارات التى تحتمل أكثر من وجه مهما كانت نية الناطق بالطلاق .

٧ — والطلاق ، من حيث هو نظـام متعلق بتشريع الأسرة ، يجب أن يجرى من الناحية العملية على أسس تمليها أحكام التشريع الإسلامى بكل شدة .

وقد أدت كثرة الطلاق ذاتها ، وفى أحيان كثيرة طلاق ثلاث لأتفه الأسباب ، إلى هذا الإجراء الآتى :

إذا أراد الزوجان أن يتراجعـا بعد الطلقة الثالثة فإنهما يبحثان عن شخص مناسب يكون مستعداً فى مقابل مكافأة لأن يعقد على الزوجة ثم يطلقها على الفور، وهنالك تصبح الزوجة حلالا لزوجها الأول ، ولذلك فإن الشخص الذى يقوم بالدور فى هذا التحليل يسمى المحلل ، ويفضل استخدام شخص قاصر أو شخص مملوك ، لهذا الغرض .

ولا يمكن الاعتراض بحال على صحة مثل هذا الإجراء بشرط ألا تذكر كلمة التحليل عند عقد هذا الزواج الحاصل بين الطلاق ثلاثا وبين المراجعة ، ويدافع الحنفية عن جوازه ، لكن المالكية والشافعية

يعارضونه . وابن تيمية الحنبلي كان يرى أن التحليل في الجملة غير جائز وقد هاجمه في مصنف خاص له (انظر بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ، ج ٢ ، ص ١٥٥ ، رقم ٣٨) لكن ابن تيمية كان فيما يظهر متفرداً في ذلك .

وتعليق الطلاق قد تكون له أغراض مختلفة : فالرجل قد يستخدم هذا الطلاق مثلا لكي يحمل نفسه أو زوجته على شيء أو لكي يرجع عن شيء مخافة الطلاق الذي يهدده ، أو لكي يكسب بعض ما يقول قوة . وفي الهند وبين سكان المضايق وفي شطر كبير من جزر الهند الهولندية ، صار هذا التعليق للطلاق عادة جارية عند عقد الزواج ، ويندر إغفاله ، وهو يستخدم في فرض التزامات على الرجل لزوجته فإن هو لم يف بها انحل الزواج بالطلاق (انظر Snouck Hurgronje : *De Atjèhers* ، ج ١ ، ص ٣٨٢ وما بعدها ؛ *Verspreide Geschriften* ج ١/٤ ، ص ٣٠٠ وما بعدها ؛ Juynboll : *Handleiding tot de kennis van de mohammedaansche wet* ، ص ٢٠٧ وما بعدها ، الطبعة الثالثة) .

أما عن الناحية العملية للطلاق بحسب ما تطور في بلاد مختلفة في ظل الشريعة وفي ظل القانون العرفي بين أهل البلاد فانظر (فيما يتعلق بشمالي أفريقية Ubach and Rackow : *Sitte und Recht in Nordafrika* ص ٣٧ ، ٩٧ ، ١٩٤ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ وما بعدها ؛ وفيما يتعلق بمصر Lane : *Manners and customs of the modern Egyptians* ، الفصلان ٣ ، ٤ ؛ وفيما يتعلق بشرق الأردن انظر A. Jaussen : *Coutumes des Arabes au pays de Moab* ، قسم ٣ ؛ وفيما يتعلق بشمال غرب جزيرة العرب انظر المؤلف نفسه : *Coutumes des Fuqarâ* ، قسم ٤ ؛ وفيما يختص بالهند الهولندية انظر المراجع التي ذكرها Juynboll : *Handleiding* ص ٢٠٧ ، هامش رقم ٣ ، وانظر بوجه عام كتب وصف أحوال الشعوب وكتب الرحلات) .

أما تركية فإنها باتخاذها منذ ١٩٢٦ القانون السويسري في الأحوال المدنية هي البلد الإسلامي الوحيد الذي ألغى الطلاق كلية .

المصـــادر :

علاوة على المصادر التي تقدم ذكرها والمصادر الأصيلة في الحديث والفقه انظر (١) R. Roberts : *The Social Laws of the Qorân* ، ص ٩٨ وما بعدها (٢) Wensinck : *Handbook of early Muhammadan Tradition* ، مادة طلاق (٣) Sprenger : *Dictionary of the technical terms* ج ١ ، ص ٩٢٠ ؛ ج ٢ ، ص ٩٢١ (هذا الكتاب هو كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي) (٤) Juynboll : *Handleiding...* الطبعة الثالثة ، ص ٢٠٣ وما بعدها (٥)

Muhammedanisches Recht : Sachau *und Schafitische Lehre* ، الكتاب الأول *Istituzioni di diritto* : Santillana (٦) *musulmano malichita* ، ج ١ ، ص ٢٠١ وما بعدها *Dictionary* : Hughes (٦) *of Islam* ، مادة طلاق .

أبو ريدة [شاخت J. Schacht]

تعليق

على مادة « طلاق »

— ١ —

يلحظ فى هذه المادة الإطالة بغير طائل ، فى تكرار فى غير موضع ، إلى تلخيص بعد تفصيل ، مما يقلل الاستفادة ، من هذه الصفحات الكثار .

ثم يلحظ فى المادة عدم وضوح الطابع المميز لها ، فهل هى تاريخية ، أو اجتماعية ، أو فقهية ؟ وإذا كانت فقهية ، فهل هى من فقه القرآن ، أو فقه السنة ، أو الفقه المذهبى فى صورته الأخيرة ؟ فإن أهل الذكر يدركون الفروق بين هذه الدراسات المختلفة .

وفى المادة لمحات من كل هذه الاتجاهات ، لا تكتمل منها واحدة ؛ فهى تحدث عما كان عليه الأمر أول ظهور الإسلام ، من مفارقة ما زاد عن أربع ، عن عنده أكثر ، وتحدث عما صار إليه الأمر حديثا فى تركية ، من إلغاء الطلاق ، ولكنك لا تجد فيها التناول التاريخى الصادق ، للطلاق عند العرب ، أو الساميين ، أو المسلمين على مرور الأزمنة ! !

وهى تحدث عما فى القرآن من آيات الطلاق أحيانا ، لكنك لا تجد فيها التتبع الكامل للطلاق فى القرآن ، واستخراج الأحكام من آياته ! ! وهى تحدث عن أحاديث فى الطلاق ، لكنك لا تجد فيها ذلك التتبع ، الذى هو دراسة للطلاق فى الحديث ، واستخراج الأحكام من مروياته !! وهى تحدث عن اجتهاد المجتهدين فى الطلاق ، وتذكر آراء طبقات مختلفة منهم ، لكنها لا تبين التطور الاجتهادى لأحكام الطلاق الفقهية !! ولا هى تقدم صورة عما استقر عليه الأمر أخيراً من أحكام الطلاق المذهبية !!

وهكذا لا تكون مادة طلاق فى دائرة المعارف الإسلامية درسا مستوفيا لجانب محدود ، من جوانب البحث الإسلامى ، يخرج القارئ منه بفائدة صالحة ، ولا هى إلمام عام منسق ، بتلك الجوانب ، من البحث الإسلامى .

ولعل المادة كانت تستحق التناول المبتدأ ، كما حدث ذلك فى غير مادة من الدائرة المترجمة حين بدا عدم وفاء ما كتب عنها فى الأصل الأوربى !!

وربما كانت الكتابة المبتدأة فرصة قد فاتت . . فلننظر فيما قدم من هذه المادة .

— ٢ —

فى صفحة (٢٤٣) يقول الكاتب :

« وأخيراً يجب أن نذكر أنه بحسب ما ورد فى الحديث أن الرسول — صلى الله عليه وسلم — أوقع الطلاق من فوره على نساء استعذن بالله أمامه . وروى أنه أشار بأن يطلق عبد الله

ابن عمر زوجته ، لأجل أن أباه كان يكرهها .

وأول ما في ذلك : التعبير بالجمع عن نساء استعذن بالله أمامه ، فإن المشهور أن ذلك لم يكن من جمع من النسوة !!

على أنك تجاوز ذلك إلى تفهم مراد الكاتب بإيراد هذين المعنيين ، من طلاق من استعاذت بالله أمام الرسول عليه السلام فوراً ؛ وطلاق ابن عمر زوجته لأجل أن أباه كان يكرهها ؟

فهل يريد الكاتب أن الطلاق كان هينا ، ولأسباب يسيرة ؟ . . أوهو يريد أن إشارة الرسول بطلاق زوجة ابن عمر فيها شيء ما من هذه السهولة ، في تقدير تلك الرابطة ؟ ! أو هي غمزة منه بذكر استعاذة امرأة أمام الرسول عليه السلام ؟

فأما أن الطلاق كان هينا ولأسباب يسيرة، فواضح في حالة الاستعاذة أمام الرسول عليه السلام أن أساس هذه الرابطة الزوجية ، وهو المودة والرحمة — آية ٢١؛ الروم — ليس موجوداً من جانب المرأة ، وقد قال القرآن الكريم : « وعاشروهن بالمعروف » ؛ وهو ما فهم منه أن يفعل بها الزوج ما يحب أن تفعل به ، أي أن يصنع لها كما تصنع له — والعبارتان لابن كثير والبغوى ج٢، ص٣٨٤ و ٣٨٥ ط المنار — وإذا كان الأمر كذلك ، فهل بقي شيء من أساس هذه الصلة ، أو نظام التعامل فيها بعد الاستعاذة بالله من الزوج ! !

ولا موضع للغمز في خبر الاستعاذة بالله أمام الرسول عليه الصلاة والسلام ، لأنها — حين تفصح — ليست إلا من حيل النساء ، على ما هو معروف من الخبر ، فهن أفهمن هذه المرأة المستعيذة أن هذا هو ما يحب الرسول عليه الصلاة والسلام أن تلقاه به المرأة أول لقاء ، فتوهمت المرأة ذلك واستعاذت .

والمسألة كلها أهون من أن يطول فيها القول بأكثر من ذلك .

وأما إشارة الرسول عليه السلام بأن يطلق ابن عمر زوجته لأجل أن أباه كان يكرهها ، فيحسن أن نقدم بين يدى الكلام عنها ، ما أدب به القرآن الناس ، عند كراهتهم هم أنفسهم لهؤلاء الزوجات وما أتم به الرسول عليه السلام بيان هذا التأديب؛ وذلك من آية النساء:١٩ — قوله : . . . وعاشروهن بالمعروف ، فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً ، فهذا هو ما تلا الرسول عليه السلام على عمر وابنه وغيرهما ؛ ثم نقل أنه قال ، في هذا التأديب : « لا يفرك مؤمن ومؤمنة ، إن كره منها خلقا رضى منها آخر » ، أو كما قال في هذا المعنى . . ومن هذه الآية أخذ العلماء دليل كراهة الطلاق، مع الإباحة ؛ وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الله لا يكره شيئاً أباحه إلا الطلاق والأكل ، وإن الله ليبغض المعى إذا امتلأ — تفسير القرطبي ج ٥ ، ص ٩٨ .

وفي ظل هذا التوجيه القرآني والنبوى إلى ما يفعل عند الكراهة للزوجة ننظر في حادث ابن عمر ، وكراهة أبيه لزوجته فنرى ، الحديث — كما في مسند ابن حنبل ، ج ٢ صفحات ٤٢، ٥٣، ١٥٧ : « وإذا عمر يقول للرسول عليه

السلام : يارسول الله إن عند عبد الله بن عمر امرأة كرهتها له ، فأمرته أن يطلقها فأبى ، فقال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا عبد الله طلق امرأتك فطلقتها ».

ودعك من أنه خبر آحاد ، وأن فى سنده الحارث بن عبد الرحمن، قال الحاكم: لم يرو عنه غير أحمد . . وانظر فى عبارة الحديث قول عمر « فكرهتها له،أى كرهها لابنه ، وليس أن عمر الأب هو الذى كره زوجة ابنه .

وكراهة عمر هذه الزوجة لابنه تحتمل أشياء كثيرة ، وتبين قيمة مشورة هذا الأب الذى عرف بحسن التقدير،وأيدت ذلك فيه حوادث كثيرة أيد الوحى فيها رأيه ، كما هو معروف.. ولا بعد فى أن يكون تقدير الرسول عليه السلام لهذا الرأى من عمر فى أن هذه زوجة غير صالحة لابنه ، وكراهتها له ، لا كراهة عمر لها ، هو التقدير الدقيق ، فى ظل هذا الهدى القرآنى ، عند كراهة النساء ، ولذلك كله أشار الرسول عليه السلام بطلاق ابن عمر لمن كره أن تكون زوجة له .

ولا يبقى فى الحادث بعد ذلك ، وتعبير عمر بقوله « كرهتها له » موضع للاحظة ؛ وهو شهادة على دقة الكاتب أو أمانته ، حين يقول من أجل أن أباه كان يكرهها . . مع أنه كان يكرهها له.

— ٣ —

وفى (ص ٢٤٣) نفسها يقول الكاتب :

« .. ومثل هذه النسبة إلى أقدم الفقهاء يجب أن تعتبر غير تاريخية ، وإنما أصبحت تاريخية على وجه اليقين ابتداء من إبراهيم النخعى » .

وفى قوله « يجب أن تعتبر غير تاريخية » جرأة ، لا يقبلها منهج البحث المحرر ؛ فكل ما فى الأمر أنه قد يشك فى هذه النسبة ، ولكن هذا الشك لا يعطيه الحق فى إيجاب عدم تاريخيتها . . ولو قد قال إنه يشك فى تاريخية هذه النسبة ، أو إنه يتهم هذه النسبة بكذا أوكيت لساغ له من ذلك ما يصح ، ثم ينظر فى تقدير أثره على تاريخية النسبة، لا أن يهجم على تقرير وجوب إهدار تاريخية النسبة هكذا .

وفى كل حال فإن هذه العبارة حين تصلح بما يحتمله المنهج الصحيح ، فتكون مثلا :

« وهذه النسبة إلى أقدم الفقهاء يمكن أن تعتبر غير تاريخية » . . يكون هذا القول من الكاتب هو الامتداد المتجنى لمهاجمتهم السند الإسلامى ، وتصيدهم الشبه لاتهامه ، من العصر الأول حين لم تكن الحاجة ماسة إلى تتبع السند ، لقرب العهد بمصدر الرواية ، وحياة المشافهين له عليه الصلاة والسلام .

وقضية هذا الاتهام للسند وتاريخيته قد سبقت مناقشتها ، وورد شبه المستشرقين فيها ، بقاعات الدرس فى الجامعات بمصر والإسكندرية ولا مجال هنا لإعادة ذلك القول المفصل فى ذلك .

ولعل أوجز ما نشر منها ماورد فى كتاب « مالك بن أنس : ترجمة محررة » لكاتب هذا التعليق ، وهو فى ص ٥٦٤ إلى ٥٦٧ — من الطبعة الأولى .

أمين الخولى

الفهرس